Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 15 — Gotha, 3. August 1929 — 43. Jahrgang

Inhalt: Vom kommenden Menschen [Sp. 713] — Evangelische Ethik (Piper) [Sp. 714] — West-Östliche Mystik (Otto). Schluß [Sp. 721] — Das Pathos der Distanz. Schluß [Sp. 726] — Zwei Predigten zum Volkstrauertag [Sp. 732] — Zwischen zwei Feiertagen [Sp. 740] — Religion und Recht in der Kirche. Zum Fall Knote [Sp. 744] — Zum Verständnis des Marburger Religionsgesprächs. 4. Beginn des Streites [Sp. 746] — Jungevangelische Tagung [Sp. 748] — Zweite Konferenz der theologischen Universitätslehrer der baltischen Länder in Riga [Sp. 750] — Einiges vom 11. Kongreß des Frauen-Weltbundes [Sp. 752] — Praktische Jugendarbeit [Sp. 754] — Verständigung unter der akademischen Jugend Frankreichs und Deutschlands [Sp. 755] — Vom Weltprotestantismus der Gegenwart [Sp. 756] — Wöchentliche Chronik [Sp. 758] — Verschiedenes: Hans Delbrück; Zum Youngplan; „Kriegserprobter Führer" und Landeskirche; Zum Aufsatz „Religion und Recht in der Kirche" [Sp. 759] — Versammlungskalender

Vom kommenden Menschen

Das prophetische Wort Nietzsches: „Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muß!" hat insofern bereits seine Erfüllung gefunden, als wir an der Schwelle eines neuen Lebensbegriffes stehen. Der Epoche des um jeden Preis Sich-ausleben-wollens folgt eine solche der Sättigung aller privaten Ausbalancierungen des Gedankens Mensch, und man strebt aus dem ewigen Kreiselspiel der Affekte zu der höheren Spirale der Menschheit als Gesamtkörper, zum Erleben des kosmischen Menschen hin.

Nur in dem Maße also, als der persönliche Mensch mit seinen geringeren Ansprüchen an Sachlichkeit, Gerechtigkeit und Güte überwunden ist, erhebt sich in dem Einzelnen der überpersönliche kosmische Mensch, der Gesamtmensch, an dem jeder Einzelne Zelle und Atom ist. Erhebt sich, um höhere Qualitäten an Kräfte und Pflichten zu reklamieren, als sie der egozentrische Mensch kennt und sich wünscht.

Dieses Sich-erheben ist also kein von außen gewirkter Reizvorgang, sondern ein durch innere Reife von selbst sich ergebender Entwicklungsabschnitt, bestimmt vom Maße inneren Schauens und Erkennens.

Es ist somit nicht unsere Aufgabe, dem Triebmenschen mit den Mitteln der Belohnung und Bedrohung eine höhere Qualität anzuerziehen, sondern den kosmischen Menschen in ihm zu wecken. Es geschieht durch Ueberleitung all der Kräfte und Interessen, die der Triebmensch bisher beanspruchte, in den Lebensbereich des Gesamtmenschen. Nicht beginnend mit großen, sondern mit kleinen und kleinsten Dingen: jeden Tag und jedes Ereignis unter dem Gesichtswinkel und nach der Bedeutung beurteilen, die sie für den kosmischen Menschen haben.

Die Möglichkeit dazu wird dem Einzelnen nur geschaffen durch das Maß von Eifer, mit dem er nach Realisierung gesellschaftlichen, d. h. wahrhaft sozialen Denkens strebt. Wer keinen Anschluß unter Einsatz subjektiver Domänen sucht, bleibt steril und im kosmischen Wirtschaftssinne tot. Leben in kosmischer Bedeutung ist Anschlußpflicht.

Tatsächlich suchen wir alle Anschluß. In mehr oder minder bewußtem Drange; und nur dem Grade nach unterscheiden wir uns im Beanspruchen unserer ursprünglichsten Pflicht, uns mittels unsres Gegenpols hinaufzuwerten. Niemand kann „Mensch" bleiben, der ein Leben lang an sich genug hätte.

Wir alle bekennen uns zu „treibenden Kräften", und es macht unser Glück aus, wenn wir sie als Liebe, Klugheit oder Voraussicht erleben. Sie sind die Ausstrahlungen des kosmischen Menschen; all unser Leben ist schon jetzt in diesem Vorstadium: Nehmen aus seiner Fülle.

Dieser All- oder Gesamtmensch ist der Summe gleich zu setzen, in der all seine Träger oder Glieder über sich hinaus denken und handeln. Dies Über-sich-hinaus-Denken ist vor allem ein gereinigtes In-sich-hinein-Denken und ein dementsprechendes konsequentes, mutvolles Handeln.

Was zu überwinden war, ergab sich also als: Flachheit. Und der neue Mensch ist im Wesentlichen der vertiefte Mensch. Er allein wird immer zu dem Andern hinstreben und mit ihm sich eins fühlen. Vertiefung wirkt verschmelzende Einheit. Dieser kommende Mensch wird das Erdreich besitzen.

Berlin-Hermsdorf — W Müller-Gordon

Evangelische Ethik

Evangelische Ethik. Versuch einer systematischen Grundlegung. Von Otto Piper. C. Bertelsmann, Gütersloh, 1928. Erster Band. 371 S. 12, geb. 14 M.

1. Der Ausgangspunkt

Seit den Tagen Schleiermachers, Marheinekes und Richard Rothes wird hier, abgesehen etwa von den Arbeiten Wilhelm Herrmanns oder Reinhold Seebergs, zum ersten Male wieder die systematische Darlegung einer evangelischen Ethik versucht. — Piper will sein Buch gewertet wissen als Ausdruck des neuen Wirklichkeitsgefühls der theologischen „jungen Generation", die unter den Eindrücken der Jugendbewegung, des Krieges und der Barthschen Theologie ihre spezifische Form fand *). Und in sofern erweist sich auch Pipers Arbeit als geschrieben aus dem Lebensgefühl der jungen Generation, daß man das ganze Buch hindurch den Eindruck hat: der Verfasser hat dies Buch nicht irgendwelcher imposanter Gedanken oder neu von ihm gesichteter Zusammenhänge willen, sondern aus existentieller Notwendigkeit geschrieben. Keineswegs macht nun aber das Werk den Eindruck persönlichen Bekenntnisses, sondern vielmehr beachtet es streng den Charakter einer wissenschaftlichen Untersuchung systematisch-methodischen Charakters. — Von vornherein grenzt Piper seine Ethik scharf ab von den systematischen Ethiken der Philosophen.

Mit vollem Recht weist Piper in seiner Einleitung darauf hin, daß es die vom Rationalismus postulierte „voraussetzungslose Wissenschaft" nicht gebe, sondern daß man Philosophie und Wissenschaft jeder Art nur treiben könne unter der Voraussetzung axiomatischer Grundlagen. Die Kantsche Auffassung der „Vernunft", ihrer schöpferischen Funktion und Bedeutung, sowie sein Axiom, daß der logischen Struktur unserer Geistesinhalte die ontologische

*) So haben wir auch einem von der jungen Generation diese Anzeige übertragen. DH

Struktur der Gegenstände entspreche, da diese sie begründe, wird vom Verfasser, der durch die Schule der neueren Ontologie (Scheler, Grisebach) hindurchgegangen ist, abgelehnt. Vielmehr habe die evangelische Ethik zu fragen, inwieweit ihre empirischen Normen mit der im Glauben erfaßten Wirklichkeit zur Deckung kommen. Denn „die Kirche gründet ihre ethische Verkündigung einerseits auf das Bewußtsein, in ihrer Ethik etwas Eigentümliches zu besitzen, das der Welt unentbehrlich ist, aber von Niemandem außer ihr der Welt gesagt werden kann, anderseits auf einen besonderen Auftrag, den sie zu dieser Fähigkeit zu haben glaubt" (S. 1). Durch diesen besonderen Auftrag unterscheide sich aber für Piper die evangelische Ethik von jeder anderen Ethik toto genere und lasse für Vergleichsfälle nur noch formale Analogie zu. Darum brauche sich aber keineswegs eine von der Philosophie grundsätzlich unterschiedene Methode der Untersuchung zu ergeben. Erforderlich sei für eine evangelische Ethik nur restlose Verständigung über die axiomatischen Grundlagen des evangelischen Glaubens, was aber nur auf dem festen Boden der evangelischen Kirche und ihrer dogmatischen Überlieferung möglich sei.

2. Fundamente der evangelischen Ethik

In dem sehr umfangreichen ersten Teil des Buches versucht Piper eine ontologische Fundierung seiner Ausführungen zu geben. — Hierzu geht Piper aus von einer — durch den Zusammenhang bedingten — skizzenhaften Untersuchung des Bewußtseins überhaupt.

Ein Ich wird sich seiner Ichheit bewußt, wenn es in eine Beziehung zur Welt tritt und diese entsprechend ihrer Bedeutsamkeit für das Ich behandelt. Allgemeine Ichheit, menschliches Ich und Person unterscheidet Piper als aufeinander aufbauende Bewußtseinsstufen, die an Ausdehnung und Intensität — inbezug auf Bedeutsamkeitserkenntnisse und Aktvollzüge — zunehmen. Eine der Grundtatsachen, auf die Piper seine Untersuchungen aufbaut, ist weiter die einleuchtende Unterscheidung von empirischer Individualität (jeweiligem Sosein des Ich) und transzendentaler Individualität (Grundstruktur des Ich, Wesen). Die transzendentale Individualität manifestiert sich in der empirischen Individualität des aktuellen Ich, und die jeweilige Welt, in der dieses Ich lebt, hat eine der transzendentalen Individualität entsprechende Bedeutsamkeitsstruktur. — Dies ist für das jeweilige Handeln des Ich von überragender Bedeutung.

Piper löst weiter die gesamte Bewußtseins- und Erlebniswirklichkeit in eine Hierarchie einander bestimmter Seinsschichten des Ich auf. Z. B. unterscheidet er eine vegetative, emotionale, rationale und noetische Seinsschicht. Unter dem „noetischen Ich" versteht Piper diejenige Seinsschicht des Ich, in der die Bedeutsamkeitserfassung der „Ideen" oder „Sinnhaftigkeiten" (Sinngehalte") möglich ist. Erst die Ausdruckshandlungen dieses noetischen Ich führen zu grundsätzlichen Stellungnahmen. Möglichkeit und Vollzug grundsätzlicher Stellungnahmen erheben den Menschen zur Person. Erst in der noetischen Seinsschicht wird das konkrete menschliche Ich zur Person, indem es „seine Akte und damit auch seine Zustände und Tätigkeiten orientiert oder zu orientieren bereit ist, an seinen grundsätzlichen Stellungnahmen" (S. 42 f.). — Das entspricht ungefähr dem Scheler-Hartmannschen Begriff der Person, die kraft ihrer axiologischen Determination im Finalnexus die freie Entscheidungsmöglichkeit für die Trägerschaft sittlicher Werte hat.

In einer bestimmten Verhaltungsweise des transzendentalen noetischen Ich sieht Piper nun das Grundphänomen aller — und speziell der evangelischen — Ethik beschlossen. Nämlich in der Reue: Reue setzt eine grundsätzliche Stellungnahme gegen das eigene Verhalten voraus, auf Grund der Einsicht oder Meinung des noetischen Ich, daß es jetzt in der Wahrheit sei. — Piper unterscheidet nun drei Typen der Reue. Die erste richtet sich auf die Materie einer Handlung, die zweite auf die Intention derselben (beide Arten gehen mit dem Willen zur Wiedergutmachung stets auf ein aktuelles psychologisches Verhalten) und der dritte Typ endlich richtet sich gegen die im empirischen Wesen des Ich liegende Möglichkeit eines Verhaltens, unter dessen Widerspruch zu der transzendentalen Wesensentscheidung das Ich leidet. Dieser dritte Typus der Reue führt nun für Piper notwendig zu der Einsicht, daß das schuldhafte Verhalten eines jeden Menschen in einer Fehlrichtung seines Habitus als das „radikal Böse" begründet liegt. — Wo diese wesenhafte Einsicht aber gemacht wird, eröffnet sich für Piper die Möglichkeit der „gläubigen Reue", indem das schuldhafte Verhalten des Menschen als eine Verletzung des Bewußtseins seiner Gotteskindschaft gefaßt wird, die aber durch die unermeßliche Güte Gottes wiederhergestellt wird.

Die Grundlagen einer solchen gläubigen Reue sind in der evangelischen Glaubensvorstellung gegeben, daß das Sosein der gesamten Wirklichkeit auf die Erschaffung durch Gott zurückzuführen sei, d. h. daß dem Geschaffenen oberste Bedeutsamkeit zukommen müsse, daß die Schöpfung heilsam sei. In ihr hat der Mensch als Gottes Kind und Gottes Ebenbild eine besondere Funktion, indem in seinem Geschaffensein der göttliche Schöpfungssinn symbolisch aufleuchtet. — In diese göttliche Schöpfungswelt sind nun als objektive Bedeutsamkeiten (für das gläubige Bewußtsein anscheinend infolge eines Bruches in der ursprünglichen Schöpfung) die „Mächte" hineingekommen, deren Piper sechs aufzählt und mit den griechischen Namen Hamartia, Hybris, Penia, Eris, Thanatos und Phthora nennt. (Der Begriff „Mächte" entspricht in Pipers Sprachgebrauch etwa dem, was Paulus „Dynameis" nennt.)

Durch sie hat die Welt ihre unmittelbare Schöpfungsqualität verloren, indem somit alle Menschen, Dinge und Organismen in ihrer irdischen Existenzweise und ihrem empirischen Sosein unter die satanische Gewalt der Mächte gekommen sind. Dennoch vermag die Existenz der ursprünglichen Schöpfung, die die „Mächte" nicht ganz verdecken können, am noetischen Bewußtsein des personalen Ich (Piper nennt das auch: in dem Teil menschlichen Wesens, der die Essenz der Ebenbildlichkeit Gottes besitzt) manifest werden. — Weil aber der Mensch nicht grundsätzlich etwas gegen die „Mächte" unternimmt, sondern ihre reale Existenz als gegeben hinnimmt, begeht er die Ursünde. Konkret gesprochen: Weil jeder Mensch egozentrisch und nicht im Sinne der Schöpfungsordnung theozentrisch denkt (denn die Hybris hat eben von seinem empirischen Ich Besitz ergriffen), begeht er die Ursünde. — Diese Ur- oder Wesenssünde wird in ihrer ganzen Schwere erst nachträglich in der gläubigen Reue empfunden und im Lichte der Offenbarung eingesehen. Im Lichte der Offenbarung enthüllt sich weiter das Verharren im Zustand der Ursünde als ewige Verdammnis und ewiger Tod. In der gläubigen Reue aber vernimmt der Mensch als Person den Ruf Gottes zum Heil in seinem Herzen und wird des Heiles als Wesensänderung seines transzendentalen Ichs teilhaftig.

Mit dieser höchst skizzenhaften und schlagwortartigen Darstellung versuchten wir wiederzugeben, was den Inhalt des ersten Halbteils ausmacht. Piper versucht in ihm sich sowohl die philosophisch-ontologischen wie auch die theologisch-dogmatischen Fundamente zur Explifizierung einer evangelischen Ethik zu verschaffen. In ihrer breiten Anlage — z. B. werden in diesem Halbteil auch sehr am Rande stehende Probleme wie die Sinnerklärung der einzelnen Sakramente, die Verbalinspiration, die Schriftverkündigung, Luthers Erfahrung der „gläubigen Reue" oder der Begriff der Seele abgehandelt — könnten diese fundamentierenden Ausführungen auch die Grundlegung ziemlich jedes anderen größeren theologischen Werkes darstellen. — Auffallend ist, wie stark Piper

sich unter häufiger Verwendung biologischer Termini hierbei im rein Spekulativen aufhält. Aber schließlich hat Piper für sein Verfahren Vorgänger und Kronzeugen wie z. B. Richard Rothe, der in seiner Theolog. Ethik (Bd. 1 S. 399) den Satz aufstellt: „Christliche Ethik ist wesenhaft spekulative Theologie.„

3. Wesen der evangelischen Ethik

Der Quellpunkt aller „evangelischen Ethik" ist für Piper das Phänomen der „gläubigen Reue". Zu Beginn seines zweiten Teiles, der den religiös-dogmatischen Ursprung der evangelischen Ethik systematisch entwickelt, stellt Piper als Resultat seiner Ausführungen über den Tatbestand der „gläubigen Reue" fest: „Der Glaubende ist (nämlich in der gläubigen Reue) dessen gewiß, daß er erlöst sei, d. h. „aber", daß er durch die Aufnahme in die himmlische Welt des Heiles teilhaftig geworden sei." (S. 201.) Damit wird der Gläubige radikal unterschieden von allen anderen Menschen; seine ethischen Normen und die der anderen werden inkommensurabel, insofern der Gläubige in seinem transzendentalen Ich unter pneumatischem Bezug steht — die Bibel nennt das: ein erneutes Herz hat. Im Glauben ist der Glaubende mit Gott zu einer Einheit im Heil durch das Pneuma verbunden. Das Pneuma aber ergeht durch die Offenbarung der Bibel, sofern durch das Pneuma das Wort der Bibel heilskräftig und die äußere Offenbarung zur inneren wird.

Was Piper im einzelnen über das Wesen der Offenbarung, die Bedeutung des offenbarten Gesetzes und das Verhältnis von Gesetz und Evangelium sagt, bewegt sich zumeist auf gewohnten theologischen Bahnen.

Im Verlauf des zweiten Teiles erörtert Piper nochmals zusammenhängend seinen Glaubensbegriff, auf dem das ganze Werk zum guten Teil steht. Piper definiert den evangelischen Glauben als die Gewißheit, „daß in dem Werke der Wiederherstellung (nämlich der ursprünglichen Schöpfung durch den Heiligen Geist) auch das Subjekt stehe, d. h. daß Gott mich erlöst habe und sich mir in seinem Evangelium und seinem Gesetze offenbare" (S. 265). Und weiter: „Das gläubige Vertrauen äußert sich in der Ausschließlichkeit, mit der von Gott allein Hilfe erwartet wird, in dem Verzicht auf Heilsmittel, die seinem Erlösungsplan widersprechen." (S. 269.) — Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß Glaubenserfüllung in einem pneumatischen Akte besteht und Glaubenswerke pneumatisch affiziert sind. Von hier aus bestimmt Piper evangelische Ethik als Glaubensgehorsam in der Konkretion des offenbarten Gesetzes. — Die Bedeutung des Glaubensgehorsams ist diese, daß den Mächten Ansatzpunkte zum Subsistieren entzogen und in den Dienst des kommenden Reiches gestellt werden. Wenn Piper aber mit dem raschen Anwachsen der Gläubigkeit den Zeitpunkt der Vollendung der Gottesherrschaft vom Menschen abhängig machen will, ist das durch nichts zu rechtfertigender Rationalismus. Zumindest sind seine diesbezüglichen Formulierungen (S. 297) außerordentlich mißverständlich!

Der im Pneuma verliehene Wesens- oder Herzensglaube gibt nun aber nur dem transzendentalen Ich eine neue Richtung; für die aktuellen Entscheidungen, Tagessünden (so nennt Piper bewußte Entscheidungsakte für widergesetzliche Normen in konkreten Situationen), für aktuelle Reue und psychischen Glauben bleibt trotzdem noch ein großer Spielraum. Der Wesensglaube bedeutet für das psychische Verhalten des empirischen Wesens nur die Nötigung, den Intentionsgehalt der Offenbarung als richtig und heilhaft anzuerkennen. Aber gerade an das empirische Wesen, an die konkrete Existenz richtet sich der Anspruch Gottes auf Glaubensgehorsam, und die Funktion seines Gesetzes für den Glaubenden als Pneumatiker ist es, ihm Normen zur Realisierung des Gehorsams in psychischen Akten zu geben. Die konkrete Situation freilich läßt durchaus die Möglichkeit des bewußten Glaubensungehorsams offen, weil das empirische Ich des Glaubenden ja noch weiter unter dem Einfluß der Mächte steht. Und da der aktuelle Ungehorsam in der Nichtbefolgung oder Nichtbeachtung des Offenbarungsgesetzes begangen wird, besteht so stets von neuem die Notwendigkeit der aktuellen Reue und aktuellen Sündenvergebung. — Der Glaubensungehorsam bringt dabei den Gläubigen nicht um den Besitz des Pneumas, hemmt aber als täglich frische Schuld die Kontinuität der Heilsmächte und wird somit als Objekt der gläubigen Reue intendiert. (Das meint auch der Satz im Vaterunser: Und vergib uns unsere tägliche Schuld.)

Wie wir soeben ausführten, ist es also die Funktion des offenbarten Gesetzes für den Gläubigen, ihm den Maßstab für das Erkennen der durch sein unerlöstes empirisches Wesen verursachten Tagessünden, d. h. für seine aktuelle Reue zu geben, „weil nur so der Einfluß der Mächte auf die irdische Natur zurückgedrängt werden kann." (S. 337.)

In der bei jeweiliger Gewissensentscheidung neu erfolgten Beziehung der ideellen Norm des Handelns auf das offenbarte Gesetz liegt der Gehorsam des Glaubenden. Die Tatsache der äußeren Offenbarung normiert durch das Medium seines „in Gott gebundenen Gewissens" hindurch sein Handeln. Diese Normierung ist aber erschwert durch den geschichtlichen Charakter der äußeren Offenbarung, d. h. ihre Spiegelung und Ausdeutung in der Geschichte. Die Problematik zu klären und dem gläubigen Erkennen feste Stützen zu liefern ist nun die theologische Ethik berufen. „Sie behauptet, dem Glaubenden sagen zu können, welchen Sinn die Offenbarung für sein Handeln hat und innerhalb welcher Grenzen in seiner Lage die Entscheidung allein sinnhaft möglich ist." (S. 365.) Ihre Frage dabei lautet: „Welche Normen sind mit dem Erlösungsziele Gottes vereinbar und welche nicht?" (S. 367.)

Freilich bleiben ihre Formulierungen und Auskünfte über den göttlichen Willen menschliche Formulierungen und Auskünfte. Aber damit durch sie auch wirklich Gottes Gesetz und nicht subjektiver Individualismus hindurchscheine, ist für Piper theologische Ethik an das Lehramt der Kirche gebunden, „das die Kontinuität der äußeren Offenbarung sichert und einen Ausgleich gegen die Subjektivismen schafft." (S. 368.)

Die theologische Ethik als abgeleitete Disziplin in der Verkündigung der evangelischen Kirche hat also in Bezogenheit auf Gottes Gesetz die Aufgabe, die rechten Normen für den Gehorsam des Glaubenden zu schaffen.

4. Kritik

Die Fragestellungen und Einwände der Kritik werden sich hauptsächlich auf zwei Punkte konzentrieren müssen: auf Pipers Stellung zur philosophischen Ethik und auf Pipers Begriff des Pneuma.

Vorher sei noch andeutungsweise etwas Anderes gestreift. Auch Piper benutzt in seinem Werk den rein dynamisch-axiologischen Begriff der Person, wie ihn Kierkegaard entwickelt hat und wie ihn fast die ganze neue Philosophie gebraucht. Mir scheint diese Begriffserfassung zu eng. Die Tatsache Person leuchtet schließlich nicht nur in Situationen der Entscheidung und in Existentialakten auf, sondern Person hat irgendwie auch eine statisch-ontologische Seite, sie besitzt als Struktur ein Antlitz, ein „Prosopon". (Vgl. hierzu weitere Ausführungen in dem tiefgründigen Aufsatz Romano Guardinis: Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen. „Schildgenossen" 6, 2.) — Doch ist diese Bemerkung für den Zusammenhang und die Bewertung des Piperschen Werkes nicht weiter von grundsätzlicher Bedeutung.

Wichtiger ist da schon dieser Punkt. Auf S. 99 prägt Piper den Satz: „Die moralische Reue des dritten Typus (nämlich religiös — aber nicht christlich) bezieht sich auf bestimmte Normen menschlichen Verhaltens, aber es gibt für sie keinen vernünftigen Grund, der den Anspruch ge-

rade der ethischen Normen auf unbedingte Geltung rechtfertigen könnte. Daß Tapferkeit, Reinheit, Güte Werte sind, ist unmittelbar einzusehen; daß sie aber einen Vorrang vor Schönheit, Interessantheit oder Nutzen haben, die auch objektive Werte sind, ist nicht unmittelbar einsichtig." Mit anderen Worten bestreitet Piper grundsätzlich die Möglichkeit einer nicht theologischen, sondern in sich bestehenden, das personale Wesen verpflichtenden Ethik als idealer Rangordnung der Werte, die berechtigten Anspruch auf notwendige Geltung für das Erkennen des sittlich Handelnden stellt. — Hier verkennt Piper fundamental die Eigenständigkeit und die in sich ruhende Hierarchie der sittlichen Wertwelt, die nicht erst von einer christlichen Fundierung abhängig ist. Jede konkrete Situation, die mir eine grundsätzliche Entscheidung abverlangt, offenbart die Existenz meines in Freiheit wählenden Wertbewußtserins (daß ich es habe, ist Fundament meines personalen Wesens) und damit auch notwendig mein — freilich höchst unvollkommenes — Bewußtsein einer Rangordnung der Werte. Freilich stecken die Bemühungen um die Erkenntnis der Wertrangordnung noch sehr in den Anfängen; aber alle philosophische Wertforschung setzt ja hier ein, die Gesetzlichkeit der Werttafel zu ergründen. (Wir können hierzu keine weiteren Ausführungen machen und verweisen im Hinblick auf die Arbeiten heutiger Philosophen, auf Schelers Theorie der Vorzugsgesetze inbezug auf die Absolutheit der idealen Wertrangordnung, auf den ganzen zweiten Teil der Ethik Nikolai Hartmanns und besonders auf Dietrich v. Hildebrands Theorie der sittlichen Wertantwort.)

Mit dieser Verkennung der philosophischen Profanethik scheint zusammenzuhängen, daß Piper auch der Blick für das weite Feld religiöser — aber nicht spezifisch-christlicher Ethik verschlossen bleibt, weil er mit dem Anspruch des Gläubigen auf die Absolutheit evangelischer Ethik dahin tendiert, andere ethische Realitäten zu ignorieren oder nicht mehr zu sehen. Nun gibt es z. B. aber eine durchaus religiöse Ethik, die keinesfalls das Bewußtsein der Gotteskindschaft, Sündenvergebung und Erlösung zur Voraussetzung hat, sondern allein die göttliche Offenbarung. Diese besteht darin, daß durch die Offenbarung zwar eine göttlich sanktionierte Wertordnung in die Welt hineingegeben ist, aber trotz der Fehlrichtung im transzendentalen Habitus des Menschen keine Gewißheit der Erlösung. Diese religiöse Urstruktur findet sich bisweilen im Judentum; an einer in diesen Blättern erscheinenden Arbeit über die geistige Gestalt des Dichters Franz Kafka wird sie aufzuzeigen versucht*). Mit dieser Feststellung hängt zusammen, daß mit dem Blick auf die Mannigfaltigkeit der menschlichen Positionen gegenüber der sittlichen Wertwelt ein solcher Satz, wie ihn Piper auf S. 93 ausspricht, unbedingt abgelehnt werden muß: „Die echte Reue ist sich ihrer eigenen Sinnhaftigkeit bewußt, sie findet nur in sich kein Mittel, die eigene Schuld zu beheben. Sie findet diese Behebung aber in den Religionen der Erlösung." Mit solchen Behauptungen vereinfacht Piper durch einen unerlaubten Sprung die allgemeine ethische Problemlage auf Grund seiner axiomatischen Voraussetzung einer evangelischen Ethik.

Der zweite Punkt nun soll keine Kritik, sondern eine Fragestellung sein, um mit ihr das entscheidende Moment der Gläubensvoraussetzungen Pipers, den Schwerpunkt, auf dem das ganze Werk ruht, klarzulegen: es ist der Begriff des Pneuma. — Piper versteht, wie wir darzulegen versuchten, unter dem Pneuma eine durch Gottes frei erwählende Gnade in den Menschen (genauer in das transzendentale Ich des Menschen) hineingelegte neue Essenz, der Mensch tritt in eine neue Seinsweise, er bekommt zum festen Besitz eine pneumatische Natur. — Es liegt dem also zu Grunde eine Vorstellung der Erlösung als sanctificatio, des Pneumas als einer Essenz der Heiligkeit, die nun auch in allen Handlungen und Taten des pneumatisch affizierten Menschen aufleuchten kann. (Piper unterscheidet hier sogar noch Grundstufen, in welchem Maße nach Gottes Willen sich die pneumatische Natur manifestiert, und nennt mit dem Katholizismus als den obersten Grad den des „Heiligen".) Freilich ist es so — und nur so — überhaupt möglich, zu einer pneumatisch-materialen Wertethik zu kommen, wie Piper dies will. Hier ist das entscheidende Moment, die entscheidende Glaubensvoraussetzung des ganzen Werkes! — Hat man hier aber eine andere Vorstellung, ein anderes Grunderlebnis, sieht man nämlich in der Erlösung nur die Tatsache der justificatio, dann verschiebt sich das Problem einer eigenständigen evangelischen Ethik gewaltig. Denn dann sieht das Bewußtsein der Geistesempfängnis (Pneuma) so aus, wie es Karl Barth in seiner „Dogmatik" (S. 206) ausspricht: „Wie er ist, empfängt der Mensch den Heiligen Geist, wie er ist, d. h. aber mit restlos leeren Händen steht er im Besitz des Geistes Gott gegenüber. Ausgegossen über alles Fleisch, bleibt der Heilige Geist der Heilige Geist, ganz und gar der Geist der Verheißung dessen, was der Mensch werden soll — nicht seinerseits schon ist, nicht als seinen Besitz zu rühmen in der Lage ist — sondern werden soll."

In der Grunderfahrung dieser sich in Barths Worten äußernden religiösen Struktur kann von evangelischer Ethik als einer pneumatischen Wertethik nicht mehr gesprochen werden. Denn wer so erfährt, der weiß schlechterdings nichts von einer zu unverlierbarem Besitz gegebenen, heilig gewordenen Essenz im Menschen, durch die er — freilich im Kampf gegen die Tagessünden — pneumatische Taten mühelos bewirken könnte. Für ein solches religiöses Bewußtsein tritt vielmehr die Realisierung pneumatischer Werte in den Handlungen des von Gott gerechtfertigten Menschen an die oberste Grenze der allgemeinen menschlichen Ethik. Mit anderen Worten: Die pneumatischen Werte der theologischen Ethik werden dann zum äußersten Grenzfall der profanen philosophischen Ethik, in die sie als — in den Augen der Welt — paradoxe Möglichkeit einbezogen, freilich niemals determiniert werden können.

Mit diesen Bemerkungen kommt es mir nur darauf an, zu zeigen, wie Pipers Versuch der Ausführung einer gegenüber den philosophischen Bemühungen um den ethischen Bereich eigenständigen evangelischen Ethik als pneumatischer Wertethik mit der Annahme der dogmatischen Behauptung steht und fällt, daß dem Menschen im Personalakt der gläubigen Reue von Gott ein neues Sein und eine neue Kraft gegeben werden, daß der Gläubige als Erlöster auf einer neuen — eben der pneumatischen Seinsebene steht.

Aber Piper hat ja gleich in der Einleitung seines Buches gesagt, daß er es nur für Leser schreibe, die seine dogmatischen Voraussetzungen bedingungslos akzeptieren. Und wer dies tun kann, für den enthalten die hier zuletzt angedeuteten Fragestellungen kein Problem. Er wird darum begierig und ohne Bedenken dem zweiten Band des Werkes entgegensehen, das ja erst die besondere evangelische Axiologie der Sitten enthalten wird und von dem zu erwarten steht, daß es an Tiefe wohl kaum dem ersten Band nachstehen dürfte. Allerdings wird der Verfasser vor einer bedeutend schwierigeren Aufgabe stehen, muß er doch zeigen, wie jeder Wert im großen Reich der sittlichen Werte seine — von der philosophischen Phänomenologie durchforschte oder zu durchforschende Wesensart ändert, sobald er unter pneumatischen Bezug gerät. Und wenn Piper seine Aufgabe in dieser — von der Philosophie vorgeschriebenen — Form anerkennt und durchführen will, steht er vor einem noch fast völlig unerforschten Gebiet, dessen Grenzlage zur Welt der theologischen Spekulation sehr enge Schranken zieht.

Berlin-Heidelberg Hans-Joachim Schoeps

*) Über Kafka voraussichtlich in nächster Nummer. D H

West-Östliche Mystik

West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Von Rudolf Otto. Leopold Klotz Verlag, Gotha 1926. 377 S. Zweite erweiterte Auflage 1929. 445 S. 9, geb. 12 M.

4. Morphologie der Mystik

In seinem Versuch, das Wesen der Mystik zu bestimmen, beseitigt Otto eine Reihe von weitverbreiteten Mißverständnissen. Er sieht das Wesentliche der Mystik nicht einfach in der Erfahrung der Immanenz des Göttlichen, in Wesenseinung oder Wesenseinheit mit dem Göttlichen im Unterschied von der Auffassung des Göttlichen als des Transzendenten, sondern darin, daß sie zu Geheimnissen führt, Tiefen aufzeigt, die man sonst nicht kennt. Und weil die Tiefe im Göttlichen letztlich immer irrational sein muß, ist das Bestimmende in der Mystik die Beziehung zu diesem Irrationalen (was, nebenbei gesagt, die Beziehung zum Rationalen und Persönlichen nicht ausschließt*). Die Tiefe kann sich aber in gewissen Formen der Mystik auch nur auf das „Wunderding" der eigenen Seele beziehen, wie etwa im entwickelten Yoga: dann haben wir „reine Seelenmystik" gegenüber der Gottesmystik. Damit ist eine äußerst wichtige Besonderung der Mystik gekennzeichnet. Ob auch der Buddhismus unter die Wesensbestimmung der reinen Seelenmystik fällt, wird uns später noch beschäftigen.

Jedenfalls ist die im Grunde so einfache Wesensbestimmung der Mystik durch Otto einer weiten Tatsachenschau entnommen. Wir tun gut, sie sehr ernst zu nehmen. Die ganze Fülle und Lebendigkeit des Ottoschen Begriffes von der Mystik wird aber erst klar, wenn wir auf die durch das ganze Buch verstreuten Bemerkungen zur Wesensbestimmung — oft in beiläufigen Sätzchen hingeworfen — achten. Alles Abstrahieren ist eben dem Buche fremd: immer ist ein Lebendiger mit der Wirklichkeit beschäftigt, auch wo er begrifflich zuspitzt.

Wie aber Otto eine lebendige Anschauung vom Wesen der Mystik im Allgemeinen hat, so erkennt er auch ihre Besonderungen, die er im zweiten Teil seines Buches herauszuarbeiten versucht gegenüber dem unwissenden Reden von der Mystik. („Und der geläufigen Ansicht wird es dann nicht schwer, auch indische und chinesische Mystik gemeinsam in der Nacht verschwinden zu lassen, in der alle Katzen grau sind.") Schon vor ihm haben Einsichtige auf die großen Unterschiede in der Mystik hingewiesen. Aber nie ist ein umfassender Versuch gemacht worden, diese Besonderungen nun auch in klarer Anschaulichkeit und mit begrifflicher Kraft zu schildern.

Otto hat schon in einem Kapitel des ersten Teiles die Mystik Eckehardts und Schankaras blicksicher abgegrenzt gegen „Illuminaten-, Empfindungs- und Naturmystik". Er hat dort mit scharfem Griff die Mystik aus der Sphäre herausgenommen, in welcher man sie immer ernsthaften Menschen verdammlich erscheinen lassen konnte, aus der Sphäre des Exaltierten, des Hysterischen, des Krankhaften. Ich erhoffe als eine Frucht — nicht die geringste — des Ottoschen Buches, daß in Zukunft solche Versuche bei verantwortungsbewußten Menschen unmöglich sein werden.

Allerdings scheint er mir den Gegensatz zwischen den erregteren Formen der Mystik und den feierlich kühlen, erhabenen zu radikal zu fassen. Auch Eckehardt kennt den raptus (ich glaube übrigens, trotz Ottos gegenteiliger Ansicht, auch Schleiermacher), nicht zu reden von Bernhard von Clairvaux, Seuse und Anderen, die doch auch unter die großen Mystiker gerechnet werden müssen. Und selbst der überaus leidenschaftliche „Naturmystiker" Dschelal hat in seinem Tanzlied den alle Kräfte in Gott sammelnden Refrain: „Allah-Hu"! Auch das von Otto selbst zitierte Lied dieses Mystikers endet mit: „Ich bin die Seel' im All" und kehrt damit vom kosmischen Reigen in die abgründige Stille der einen Realität zurück, mit der der Mystiker in der Tiefe seines Wesens sich identisch weiß.

Der „Abschnitt B" des Buches ist ein Versuch, die Besonderungen der Mystik an zwei hervorragenden Beispielen, Eckehardt und Schankara, klar zu zeigen. Er ist umso eindrucksvoller, als im ganzen Teil A deren frappierende Uebereinstimmung herausgearbeitet worden war. Mit einem starken Spürsinn wird hier das Besondere bei scheinbar gleicher Haltung entdeckt und in scharfen Strichen gekennzeichnet: das Dynamische der Eckehardtschen Mystik gegenüber dem mehr Statischen Schankaras, die viel spannungskräftigere Polarität in der Stellung zur Welt bei Eckehardt, die unerschöpfliche Fülle seines Gottes- und Seelenbegriffes gegenüber dem inhaltloseren des Schankara, um nur einiges anzudeuten. Dann ein wesentlicher Unterschied zwischen Beiden: ihre Stellung zum Handeln. Wie bei der Gottheit im Wirken Ruhe und in der Ruhe Wirken ist, so steht in Eckehardts Mystik die gottgeeinte Seele in derselben polaren Bewegung eines ruhegewirkten Handelns, während Schankaras weltabgewandte Seele die Flucht in das vom Handeln erlöste Reich des reinen Brahman vorzieht. Und indem Otto den Begriff des Gestimmtseins hier und auch sonst in seinem Buche verwendet, lenkt er die Aufmerksamkeit auf Etwas, das schwer zu fassen und darum fast immer übersehen, aber von größter Wichtigkeit für das feinere Verständnis religionsgeschichtlicher Erscheinungen ist, nämlich auf die eigentümliche Atmosphäre, die Tonfarbe, den Eigengeruch der Erscheinungen.

Diese Kapitel über die Besonderungen der Mystik enthalten keimkräftige Ansätze zu einer Morphologie der Mystik. Otto zieht Beispiele aus der Mystik der verschiedensten Bereiche an (Taoismus, Zen-Buddhismus, Persische Mystik, Plotin). Es wäre sehr zu wünschen, daß er diese Ansätze in den kommenden Auflagen weiter entwickelte, wozu allerdings noch eine enorme sachliche Arbeit geleistet werden müßte — eine Arbeit, die vielleicht überhaupt nur von einer Arbeitsgemeinschaft verschiedener Forscher bewältigt werden kann; denn auf diesem Gebiet entringt sich die indologische Wissenschaft kaum erst veralteten Anschauungen über die religiöse Geschichte Indiens, die man bislang aus viel zu wenig Tatsachenkenntnis schematisch abgekürzt auf ein paar Begriffe zu bringen versucht hat, die jetzt wie schwer zu bannende Geister umgehen. So entstammen schon die Upanischaden keineswegs einer einheitlichen, zeitlich aufeinanderfolgenden Entwicklung, wie man auch jetzt noch fast überall annimmt, sondern sie sind der Niederschlag von mindestens vier, zum Teil auch geographisch geschiedenen Bereichen. In dem einen ist der Theismus schivaitischer Prägung mit dem Purusha als höchstem Wesen im Kosmos und in der Menschenseele herrschend: diesem Bereich steht der vischnuitische mit Krischna als Zentralfigur parallel gegenüber; der dritte ist der priesterlich-orthodoxe, für den das urpersönliche Brahman im Mittelpunkt steht; im vierten Bereich, vornehmlich den Adel umgreifend und freieren Geistes als der priesterliche, wird der „eigenklare Atman" zum höchsten Prinzip erhoben. Diese verschiedenen Bereiche und ihre gegenseitigen Beziehungen scharf zu erfassen, ist eine der großen Aufgaben der Religionswissenschaft in Indien. Otto, der mit seiner Schulung in Sanskrit auch den religionspsychologischen und religionsphilosophischen Tiefenblick verbindet, ist wie Wenige dazu berufen, an der Lösung dieser Aufgabe mitzuarbeiten.

Was wir von einer solchen Weiterführung für das Verständnis der Geschichte und der Wesensschau der Mystik von Otto zu erwarten haben, zeigt der kurze, aber inhalts-

*) Die Phraseologie in diesem Zusammenhang ist nicht immer ganz glücklich; Ausdrücke wie: „der ‚ganz andre' Gott" können irreführen.

reiche und geistvolle Abschnitt über den Mahayana-Buddhismus auf S. 207 ff. Hier kündigt sich der Versuch an, auf den eigentlich das ganze Buch letzten Endes hinauslaufen muß: die „forttreibende innere Dialektik" der Mystik zu fassen und darzustellen.

Diese innere Dialektik würde den Blick für die Besonderungen der Mystik und für deren geistige Ursachen noch tiefer lenken. Dadurch würden auch manche Schiefheiten in der Untersuchung zurechtgerückt. So sagt z. B. Otto da, wo er die Seelenmystik des Yoga und die Brahman- oder Gottesmystik des Schankara sehr scharf unterscheidet (und mit Recht): „Seelenmystik kann sich aber mit Gottesmystik verbinden." Diese Auffassung entspricht nicht der inneren Dialektik der indischen Mystik, denn beide sind, wie aus dem früher Gesagten schon hervorgeht, von Anfang an im voll erblühten mystischen Akte miteinander wesentlich und unauflöslich verbunden gewesen. Und erst im Laufe der Entwicklung tritt eine „Seelenmystik" hervor, wie z. B. im klassischen Yoga. Ihm liegt aber ein Nachlassen der mystischen Kraft zu Grunde; darum individualisiert, ja subektiviert er das Mysterium des Atman oder des Purusha und muß diesen dann notwendigerweise pluralisieren. Als Ersatz für die verlorene Ganzheit wird dann im Drange nach kräftiger mystischer Erfahrung eine mystische Technik ausgebildet, überall das Zeichen einer sekundären Entwicklung. Daß der Yoga ursprünglich nicht nur Seelenmystik war, zeigen auch die Upanischaden, in denen die früheren Stufen des Yoga enthalten sind. Dieser ist dort Verbindung von lebendigster Seelenmystik und Gottesmystik. Auch die Wesensart der buddhistischen Mystik, die Otto richtig erkennt als „Protest gegen das Festgenagelte, Quadratischumzirkelte des Atman,... gegen die starre Substanzialität des Brahman-Begriffes", erscheint in ihrem dialektischen Zusammenhang noch klarer. Man erkennt dann Nirvana als einen Gegenstoß gegen die Individualisierung des ewig Wirklichen im Yoga. Aus dem von Otto erkannten Grunde wendet sich Buddha zwar gegen den Brahmanbegriff der brahmanischen Mystik und zerstört ihn vollends. Aber zugleich setzt er dem individualisierten Atman oder Purusha positiv das ungeheure Objektive des Nirvana entgegen. Der Buddhismus in seiner klassischen Form ist nicht Seelenmystik, denn sein letzter Wert ist Nicht-Seele, ist das Unbedingte in seiner gänzlich irrationalen Absolutheit.

Vielleicht werden selbst jene exaltierten und sogar ins Krankhafte gezerrten Formen der Mystik innerhalb der inneren Dialektik als seltsame aber notwendige Aufbrüche einer anhebenden mystischen Erfahrung erkannt. Diese Formen bleiben auch in Zeiten höchster Kraft in der Mystik als deren Randerscheinungen lebendig. In Zeiten beginnender Erschlaffung treten sie wieder stärker hervor — Zeichen einer nur noch peripherischen Bewegung des mystischen Bewußtseins —, bis dann das mystische Leben in Rauschekstase verflackert oder im Tantrismus versandet, wie der „schlichte christliche Glaube" in Sentimentalität oder Gewohnheitschristentum ausartet.

5. Die Mystik und indogermanischer Glaube

In der Hauptsache beschränkt sich Otto auf die beiden großen Meister Eckehardt und Schankara, um Gleichheit und Besonderung der west-östlichen Mystik aufzuzeigen. Diese Beschränkung war wohl aus verschiedenen Gründen geboten, aber sie ließ sich doch nicht ganz durchführen, weil für Wesentliches bei Eckehardt keine genauen Entsprechungen mit Schankara zu finden waren. So muß Otto da, wo er die Aehnlichkeit der beiden Mystiker herausarbeiten will, immer wieder, um indische Parallelen zu finden, zu den Upanischaden und zur Bhagavadgita zurückkehren. Auf diese Weise entsteht oft ein geschichtswidriges Nebeneinander und Ineinander. Schon in den von Otto für Schankara verarbeiteten Texten liegt eine Ursache dieser Schwierigkeit. Zu Schankaras Hauptwerk, dem Kommentar zu den Vedanta-Sutra des Badarayana, treten nach der Überlieferung noch eine Anzahl Kommentare zu den wichtigsten Upanischaden und zur Bhagavadgita. (Es ist zwar noch nicht ausgemacht, welche dieser Kommentare fraglos Schankara zugeschrieben werden dürfen, aber das ist nicht so schlimm: Stammen sie nicht von Schankara, so doch aus Schankaras Schule.) Es lag nun nahe, Kommentar und Upanischad zusammen zu zitieren. Aber die Erklärungsversuche in den genannten Kommentaren erhellen in zahllosen Fällen gar nicht den Sinn des Grundtextes, sondern vergewaltigen diesen unter dem Einfluß des schroffen Vedanta. Zwischen jenen Grundtexten und den dem Schankara zugeschriebenen Erklärungen liegt mehr als ein Jahrtausend intensivster Entwicklung, während deren sich die religiöse und philosophische Haltung Indiens ganz erheblich gewandelt hat. Die innere Seinslage des Schankara (und die seiner Schule) ist von der der Grundschriften so verschieden, daß er sogar an sehr wesentlichen Punkten außerstande war, den Ursinn seiner Grundtexte zu verstehen. Die alten Upanischaden sind Dokumente ursprünglichster mystischer Erfahrung und Spekulation, noch mit dem frischen Erdgeruch des Erstmaligen. Und selbst die viel spätere Bhagavadgita ist noch durchwogt von unmittelbarem Leben. Dagegen ist Schankara trotz aller religiösen und geistigen Geburtskraft eben doch außerordentlich spekulativ, schon nicht mehr ganz frei von einem Anflug des Sekundären. Es darf bei aller Betonung der Ursprünglichkeit Schankaras nicht unbeachtet bleiben, daß seine Hauptwerke „Kommentare" sind.) — Natürlich weiß auch Otto das alles, aber er hat diesen Tatsachen in der Anlage seines Buches vielleicht doch zu wenig Rechnung getragen. Es wäre hier ganz besonders nötig, zunächst einmal die Grundkonzeptionen der Upanischaden in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu erfassen, um dann aufzeigen zu können, wie Schankara zu diesen ursprünglichen Konzeptionen sich verhält.

In vielen Stücken ist Eckehardt den Upanischaden und vor allem der Bhagavadgita viel verwandter als Schankara. Zwar ist die geschichtliche Lage der Beiden insofern eine ähnliche, als Schankara auf den genannten Urschriften steht und Eckehardt von dem mit christlichen Ideen geschwängerten Neuplatonismus des Areopagiten beeinflußt ist. Wenn nun aber auch Schankara die uralte Mystik des indogermanischen Nordens von Indien durchaus neu erlebt, so steht er doch im Grunde in einer durch die Jahrtausende sich ziehenden ungebrochenen Tradition, während der Bruch zwischen Neuplatonismus und deutscher Mystik viel einschneidender ist. Darum ist die Stellung der Beiden zu den früheren Formen, mit denen sie verbunden sind, eine etwas andere: Schankara macht in seinem Erleben und Denken die Vedanta-Sutra klar; für Eckehardt sind seine Grundschriften vielmehr vorübergehend der Anlaß einer ganz ursprünglichen, außerordentlich kraftvollen Neuschöpfung: hier kommt der unverbrauchte germanische Geist zum ersten Mal ganz zu sich selbst und stürmt in die Weite und Tiefe der göttlichen Geheimnisse.

Darum ist diese ursprüngliche Mystik auch im strengen Sinne aktiv eingestellt. Man kann z. B. für die Stellung zum Handeln fast wörtliche Entsprechungen zu Eckehardt in der der Bhagavadgita finden: „Wer im Handeln das Nichthandeln, im Nichthandeln das Handeln sieht, der ist der einsichtsvollste unter den Menschen, er handelt ganz in Ergebung." „Die aber alle Werke in mich (den Gott) gelassen haben...." (vergl. dazu das „seine Werke Gotte hinauftragen" der deutschen Mystiker). Auch der Gottes- und Seelenbegriff der Upanischaden und der Bhagavadgita ist dem Eckehardts weit ähnlicher als der Schankaras — ist inhaltsvoller, dynamischer.

Daß Schankara und Eckehardt so streng verglichen werden können, wie Otto es tut, ist ein Beweis für die

durchgängige Ähnlichkeit der höchsten Mystik (wenigstens innerhalb der Einfluß-Sphäre des indogermanischen Geistes). Aber die herausgearbeiteten Unterschiede zwischen Schankara und Eckehardt dürfen nicht einfach als Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Mystik genommen werden. Otto tut das zwar im Grunde nicht; eine Anzahl von Bemerkungen zeigen, daß er den entwicklungsgeschichtlichen Unterschied und den des Typs zwischen Eckehardt und Schankara fühlt. Aber es laufen bei ihm die Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Mystik überhaupt und die zwischen den Stufen in der Dialektik der Mystik und der verschiedenen Typen in Indien selber zu ungeschieden nebeneinander und ineinander. Gerade hier müßte eine entwicklungsgeschichtliche und noch schärfer durchgeführte typologische Betrachtung für die Wesensschau der Mystik außerordentlich förderlich sein.

An dem Versuch Ottos, das Verhältnis Eckehardts zum „schlichten Christentum" klar zu machen, wird das Problem akut, das sich jedem ernsten Erforscher der Mystik aufdrängt: Ob die Mystik nicht als eine Grundform des typischen indogermanischen Glaubens angesehen werden muß (woran die Tatsache nichts ändert, daß es auch im nichtindogermanischen Bereich Mystik gibt, die allerdings weithin von der ursprünglich indogermanischen Mystik etwa des Buddhismus beeinflußt ist). Es ist eine viel zu wenig beachtete Tatsache, daß überall da, wo sich innerhalb der indogermanischen Völker der Glaube frei zu seiner Höhe gefunden hat, die Mystik als die ureigenste Form in den Mittelpunkt trat, so im arischen Indien, so in der griechischen Welt (Neuplatonismus), so in Persien, so im germanischen Bereich. Ist es nicht bedeutsam, daß die „Theologia deutsch" Mystik ist? Und selbst Luther scheint mir in seiner Grundhaltung viel mehr „Mystiker", als gemeinhin zugegeben wird.*) Diese Tatsache ist vielleicht durch seinen schweren Kampf mit Rom und die durch den Kraftverbrauch zu bald einsetzende theologische Erstarrung verdeckt worden. Jedenfalls aber ist die jüdisch-christliche Idee, daß ein ganz transzendenter Gott eine von ihm getrennte Welt sozusagen in den gottfremden Raum hinausstellt, dem indogermanischen Denken durchgängig ferne. Eher als ein solches Auseinanderreißen der Gesamtwirklichkeit erträgt dieser Geist die gewaltige Spannung, die in dem widerspruchsvollen Ineinander und Widereinander von Transzendenz und Immanenz, dem rational Faßbaren und dem irrational sich-in-der-Tiefe-Bergenden gegeben ist.

Auch Eckehardt ist, glaube ich, viel weniger „schlicht christlich" als es erscheint. Und wo Otto das Verhältnis Eckehardts zum Christentum zeichnet, scheint er mir die Unterschiede zwischen dem „schlichten Christentum" und der Eckehardtschen Mystik in etwas zu verwischen. Gewiß hat Eckehardt eine ganze Reihe von „schlicht christlichen" Zügen. Aber es muß doch auffallen, daß er für die Grundtatsachen des „schlichten Christentums": Menschwerdung Jesu (im geschichtlichen Verstande), Kreuzestod, Auferstehung nicht das zentrale Interesse des „schlichten Christentums" hat. Diese Geschehnisse sind ihm eigentlich nur Vorbilder für immer neu und persönlich erfahrbare mystische Tatsachen. Und der mystische Höhenflug Eckehardts hat wohl, wie Otto richtig sieht, auch im christlichen Glauben ansatzmäßige Entsprechungen, aber in der bei Eckehardt auftretenden Wucht ist er doch dem „schlichten Christentum" polar entgegengesetzt. Gerade die von Otto so ausführlich behandelte „Justifikationslehre" scheint mir meine Auffassung zu stützen. Eckehardts „Rechtfertigung" ist etwas sehr Verschiedenes von der des Paulus etwa. Das ewige, d. h. wirklich und in Wahrheit bei Gott Verdammtsein des Menschen um der Sünde willen kennt Eckehardt nicht: — das kennt die Mystik, jedenfalls die indogermanische überhaupt nicht. Gerechtigkeit bei Eckehardt hat in keinem Verstande etwas Juristisches und hat im Grunde nichts mit dem Leiden und Sterben Jesu zu tun. Ja Gerechtigkeit ist bei ihm nicht eigentlich: von der Sünde erlöst werden. Nur insofern ist hier von Sünde die Rede, als das Verdecktsein des homo nobilis, des göttlichen Selbstes im Menschen, etwa so bezeichnet werden könnte. Man könnte Gerechtigkeit viel besser mit „Richtigkeit" im Sinne einer Aktualisierung des richtigen, d. h. des der Seele in Wirklichkeit eignenden Wesens bezeichnen. Bei Eckehardt, wie überhaupt in der Mystik, wird ja nicht ein „im Grunde" verdorbener Mensch durch eine absolute Neuschöpfung erlöst — das ist jüdisch-christliche Auffassung —, sondern der im Grunde göttliche Mensch, von einer „schnöden, verdorbenen Menschheit" zugedeckt, wird befreit, enthüllt sich. Darum plagt den Mystiker nicht das Sündenbewußtsein des nach einem gnädigen Gott Schreienden. Ohne Zweifel besteht zwischen den beiden Erfahrungen eine ganz wurzeltiefe Verwandtschaft, die einmal klar herausgearbeitet werden müßte; aber ihre Erscheinungsformen sind geradezu gegensätzlich. Vielleicht war sich Eckehardt selbst nicht bewußt, wie weit er sich in seiner Justifikationslehre von der christlichen Theologie entfernt hatte, aus welcher er den Ausdruck justificatio übernahm.

Diese kritischen Bemerkungen zu der Darstellung Ottos können den Wert seines Buches in keiner Weise schmälern. Sie zeigen nur, wie anregend und die Erkenntnis weitertreibend es in allen seinen Teilen wirkt. Es ist unmöglich, in ein paar Sätzen einen vollen Eindruck von dem Reichtum und der erkenntnistiefen Lebendigkeit dieses Buches zu geben. Beim jedesmaligen Zurückkehren zu schon bekannten Sätzen macht man neue Entdeckungen. Erst auf Grund der Arbeit einer Generation werden die hier erarbeiteten Positionen genügend gewürdigt werden können; denn das Buch weist über „Das Heilige" hinaus, vielleicht besser gesagt, es entwickelt schon in jenem Buch enthaltene, aber für viele Leser, auch theologische, zu tief liegende Ansätze. Die „West-Östliche Mystik" gehört deshalb mit dem „Heiligen" aufs Engste zusammen. Und wenn das Buch mit diesem und oft auch mit sich selbst in Konflikt gerät, so ist das nur ein Beweis dafür, daß es kein „ausgeklügelt Buch" ist, sondern das Leben mit seinem Widerspruch kundtut — und eben das danken wir Otto.

Tübingen J W Hauer

*) Vergleiche dazu Ottos „Aufsätze das Numinose betreffend". S. 61 ff.

Das Pathos der Distanz

4. Natürliche und geschichtliche Religion

Eine andere Stelle innerhalb des Umkreises der Religion, an der der Gegensatz von Nähe und Ferne deutlich zu erkennen ist, ist das Verhältnis von natürlicher und geschichtlicher Religion. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen außer meinem Gesichtskreis suchen oder bloß vermuten. Ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an." In dieser berühmten Stelle faßt Kant die Grundgedanken jeder natürlichen Religion: die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Menschenseele, durch Anführung der zwei vorzüglichsten Beispiele in vorbildlicher Weise zusammen. Er hebt mit voller Absicht den Vorzug der Nähe hervor. Ganz richtig sagt er, daß uns die Sternenwelt nahe ist; denn es kommt uns in diesen Zusammenhängen weniger auf körperliche als auf psychische

Nähe und Ferne an. Die Sterne, die wir von frühester Jugend an mit diesen unseren Augen gesehen haben, sind uns seelisch nahe. Kant ist kein Freund des Pathos der Distanz. Das Überschwengliche, Dunkle, zu dem wir und das Verhältnis der fernen Ahnung gewinnen können, lehnt er ausdrücklich ab. Das Gefühl für den Wert der Nähe besitzt jede natürliche Religion. Auf jedem unserer ganz gewöhnlichen Spaziergänge können wir Gott mit nachdenklichem Geiste in den mannigfaltigen Erscheinungen der Natur spüren. In jedem Augenblick bezeugt uns unser Inneres, wenn wir aufmerksam in uns hineinhorchen, in seinen sittlichen Strebungen, in seinen frommen Wallungen, in dem ganzen wunderbaren Getriebe unseres Bewußtseinslebens, daß Gott ist. Die Fügungen und Führungen unseres eigenen kleinen Lebens, das uns näher ist als alle Geschichte, reden zu uns von dem Walten Gottes. Es ist merkwürdig, daß diese Religion der Nähe geradezu in Verachtung geraten ist. In meiner Studienzeit war es ganz selbstverständlich, daß die Aufklärung in den Vorlesungen mit Geringschätzung behandelt wurde. Adolf Harnack hat es zwar einmal ausgesprochen, die Aufklärung werde wiederkommen und sieben neue gute Geister mit sich bringen; aber unsere Zeit sieht nicht so aus, als ob dieser Zukunftsspruch in Erfüllung gehen solle. Man liebt in der Religion nicht das Pathos der Nähe.

Die geschichtliche Religion hat die Aufklärung besiegt. Geschichte ist stets Ferne. Wenn die Ereignisse noch nahe sind, sind sie noch nicht Geschichte. Das geschichtliche Christentum hatte der natürlichen Religion uralte Bilder entgegenzustellen. Vor unendlichen Zeiten waren in ganz fernen Ländern ganz ungewöhnliche Dinge geschehen, die einen ungeheueren Abstand haben von allem, was uns bekannt und vertraut ist. Schon das Kreuz, an dem vor den Toren einer Weltstadt ein sterbender Mensch hängt, ist gegenwärtig rings um den ganzen Erdball herum gänzlich unmöglich. Uralte heilige Schriften, ursprünglich in Sprachen geschrieben, die nicht mehr leben, liegen dieser Religion zugrunde. Alles dies ist älter als das ganze deutsche Volk. Aber auch die Grundlagen unseres deutschen Christentums liegen weit zurück. Ich ging kürzlich in Magdeburg in der Zwischenzeit zwischen zwei Zügen vom Bahnhof aus durch die Stadt: in den Hauptstraßen brausendes Leben, Autos in Menge, Frauen mit kurzen Haaren und kurzen Kleidern, an der Elbe Rauch und rasselnde Dampfkräne, alles gewöhnlich, alles ganz nahe, alles wie überall. Da trat ich aus dem Tageslärm auf den stillen Domplatz. In großartigen Maßen steigt das gewaltige Gebäude empor. Es kümmert sich nicht um diese ganze nichtige Großstadt. So schaute es schon vor sieben Jahrhunderten auf den Strom, der leise vorübergleitet. Das ist Pathos der Distanz. Das ist geschichtliche Religion. Wir vergessen oft, daß auch die Reformation Luthers vor sehr langer Zeit geschehen ist. Von dem Wittenberg Luthers stehen nur noch wenige ganz alte Häuser, die beinahe künstlich am Leben erhalten sind. Alles andere ist neu. Auch unser evangelisches Christentum ist eine geschichtliche Religion. Es nimmt teil an der Würde des Alters und zieht Kraft aus dem Gefühl des Abstandes.

5. Jesus

Der Persönlichkeit Jesu gegenüber haben die Stimmungen gewechselt. Ist das Gefühl der Nähe, ist das Gefühl der Ferne im Hinblick auf ihn wertvoller? Wir Älteren träumten in unserer Jugend davon, daß wir auf dem Wege der Evangelienforschung Jesus gewinnen könnten, so wie er wirklich gewesen ist. Wir wollten diesen geschichtlichen, ganz wirklichen Jesus zu „unserem Zeitgenossen" machen, so wie es Walther Classen dichtete, wie es Meister Uhde malte. Das gegenwärtige Geschlecht hat keine rechte Hoffnung mehr, den wirklichen Jesus der Geschichte zu finden. In den ältesten Quellen haben wir ihn noch nicht, sondern erst den Jesus der frommen Gemeindeüberlieferung für den gottesdienstlichen Gebrauch und für die Sendboten des Christentums. Nachdem Bultmann auch die Worte Jesu einer überaus scharfen Untersuchung unterworfen hat, gibt es recht hervorragende Theologen, die der Überzeugung sind, daß wir kaum ein einziges, völlig sicheres Wort von Jesus besitzen. Wäre es wirklich ein religiöser Gewinn gewesen, wenn wir Jesus völlig nahe gekommen wären? Als Friedrich Naumann auf seiner Palästinareise den Orten des Lebens Jesu ganz nahe war, trat ihm Jesus ganz fern. „Er sah dieselben Berge wie wir Nordländer; aber seine Augen waren ganz anders." „Jesus ging und ritt auf solchen Wegen, ohne etwas zu ihrer Besserung zu tun." Albert Schweitzer stellt am Ende seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung fest, daß das Ergebnis dieser Arbeit negativ sei: „In der besonderen Bestimmtheit seiner Vorstellungen und seines Handelns erkannt, wird Jesus für unsere Zeit immer etwas Fremdes und Rätselhaftes behalten." „Der geschichtliche Mensch Jesus ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück." Der ganz nahe Jesus ist nach Schweitzer der ganz fremde Jesus.

Schon der Jesus des Markusevangeliums ist dem wirklichen Jesus etwas ferner getreten. In Matthäus und Lukas setzt sich diese Entwicklung fort. Der Verfasser des Johannesevangeliums kümmert sich nicht mehr um die geschichtliche Richtigkeit der Einzelheiten und gestaltet sie nach seiner Jesusidee frei um. Hat dieser uns unbekannte Jesusliebhaber vielleicht aus der Ferne die Seele Jesu reiner erfaßt als die, die mit ihm gegessen und getrunken hatten? Manche Geistliche verwenden Worte Jesu nach Johannes mit Vorliebe zu erbaulichen Zwecken, obwohl sie überzeugt sind, daß sie der geschichtliche Jesus nicht geformt hat. Diese Bewegung weg vom geschichtlichen Jesus, hin zum Christus der Weltgeschichte ist in der Gegenwart allgemein. Man vertraut der Christusidee mehr als dem geschichtlichen Jesus von Nazareth. Man fürchtet, daß das rein Menschliche und Geschichtliche in seiner Vorstellungswelt, z. B. sein Dämonenglaube, das Göttliche ganz verdecken könne. Der Christusgeist, der ganz in die Ferne der Völkerwelt gegangen ist, weiß davon nichts mehr. Da ist nur noch die göttliche Idee. Das Pathos der Distanz hat alle Schlacken der allzugroßen menschlichen Nähe ausgeschieden und das reine Gold herausgeschmolzen.

6. Gott und Religion

Wie vertraulich redete man früher vom „lieben Gott"! Wie ein guter Großvater erschien er den braven Leuten. Mit Jesus verkehrte man geistig wie mit einem besonders geehrten Hausgenossen. Süßlich und unwahr erscheint uns jetzt Spittas Lied:

> O selig Haus, wo man dich aufgenommen,
> Du wahrer Seelenfreund, Herr Jesu Christ,
> Wo unter allen Gästen, die da kommen,
> Du der gefeiertste und liebste bist.

Wer könnte jetzt noch dichten: „sich deiner freun, du lieber Heiland, du"?

Seit dem Weltkrieg ist diese fromme Stimmung allzu vertraulicher Nähe nicht mehr möglich. Wir verstehn jetzt die jüdischen Schriftgelehrten, die den Namen Gottes so in die Ferne rückten, daß sie ihn überhaupt nicht mehr auszusprechen wagten. So ist der geistige Acker für die neueste evangelische Theologie vorbereitet worden. Wenn Gott als der ganz Andere, als der ganz Ferne dargestellt wird, wenn wir vor ihm nichts als Sünder sind, wenn unsere ganze Menschheitsentwicklung und Menschheitsbildung nur Irrweg bedeutet und für das Gericht reif ist, so fällt die gesamte theologische Jugend diesen Gedanken zu. Auch hier scheint dem Pathos der Distanz die größte religiöse Kraft inne zu wohnen.

Für die Aufklärung war die Religion etwas ganz Einfaches, sehr Naheliegendes. Man schüttelte den Kopf, daß man sich in früheren dumpfen Zeiten so viel unnötige, schwierige Gedanken gemacht hatte. Mein Gott, es war

doch Alles so leicht zu verstehen! Jetzt dürfte wohl Niemand sein, der nicht das Geheimnis als den Kern der Religion betrachtete. Die Welt ist ein einziges großes Geheimnis. Ob wir die Welt als einen Zaubergarten oder als Irrgarten anschauen, das ist nach der Stimmung verschieden; aber daß sie uns mit tausend Rätselaugen anblickt, das ist für jeden eine gefühlsmäßige Wahrheit. Das Wunder, dieser unüberbrückbarste Gegensatz zum Naheliegenden, ist des Glaubens vielleicht schwächstes, auf jeden Fall aber liebstes Kind. Das Jenseits der irdischen Welt, den Himmel, und das Jenseits der logischen Welt, das Dennoch, kann sich keine Form des Christentums nehmen lassen. Religion ist Sinn für das Geheimnis; das Geheimnis aber ist die unüberwindliche Distanz. So ist das Pathos der Distanz tief im Wesen des Geistes eingebettet. In ihm ruht mit die Kraft der Religion.

7. Einschränkung

Es scheint fast so, als wollten wir dem Pathos der Distanz die Alleinherrschaft im Geistesleben einräumen. Das würde indes große Gefahren mit sich bringen. Schon im gewöhnlichen Menschenleben würde es zu Unmöglichkeiten führen. Selbst Friedrich Nietzsche hat sich auf den eisigen Bergeshöhen von Maria-Sils keineswegs restlos glücklich gefühlt:

Nun stehst du bleich,
Zur Winterwanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.
Die Krähen schrein
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnein,
Weh dem, der keine Heimat hat!

Es kann sich nicht jeder Einzelne von den Andern abschließen, nur damit das Urteil der Mitmenschen nicht sein Innenleben mit der Außenseite verwechsele. Dem Pathos der Distanz des Aneinanderstehens, steht mit derselben Macht das Pathos der Konstanz, die Sehnsucht nach dem Zusammenstehen, nach dem Verbundensein, gegenüber. Die Liebe überwindet den Abstand und bedarf seiner nicht. Sie dringt hindurch durch die hemmende Außenseite bis zum wahren Kern der Persönlichkeit. Sie läßt sich nicht abschrecken durch störende Hüllen und läßt sich nicht blenden durch täuschenden äußeren Schein. Sie bedarf nicht des Abstandes der Ferne. Gerade in der Nähe fühlt sie die Wärme des innersten Wesens.

Der goldne Begriff, durch den man alles kann,
Ist Liebe: liebe nur, so hast du's kurz getan.

Auch auf dem Gebiete der Religion würde Schaden erleiden, wer sich allein dem Pathos der Distanz überlassen wollte. Die Idee gerät in immer dünnere Schichten des Luftreiches, je reiner ich sie zu fassen suche. Wenn ich von dem Meister von Nazareth emporsteige zu der Christusidee der Weltgeschichte, so ringe ich zuletzt verzweifelt nach Atem. Ist diese Christusidee nicht nur meine Einbildung, die wie ein Rauch verfliegt, wenn der Wind des Zweifels hineinbläst? Ohne die Berührung mit der sinnlich nahen Wirklichkeit verflüchtigt sich die Idee. Die Wirklichkeit bringt ein besonderes Gefühl mit sich, das wie die Luft der Heimat stärkt. Wenn ich auf der Höhe über Nazareth stehe und denselben Ausblick habe, den auch sein Auge faßte, oder die Schwelle der Synagoge von Kapernaum vor mir sehe, über die sein Fuß geschritten ist, oder das Brausen der Jordanquelle höre, das auch sein Ohr vernommen hat, dann trinkt der schwankende und lispelnde Schatten der Christusidee wieder warmes Blut, daß er aufs Neue mit Menschenstimme zu mir zu reden vermag. Wir sehen es an geschichtlichen Beispielen, daß sich die Christusidee gänzlich in Menschenirrtum verwandeln kann. Ueber manchen christlichen Kirchenbildungen hat, um einen Ausdruck Harnacks zu gebrauchen, nur noch das Gespenst von Christus geschwebt. Die Doketen verführte das Pathos der Distanz so weit, daß sie Jesus einen Scheinleib andichteten. Wenn die „Christengemeinschaft" die Sonnenkraft des Christus in die Erde eingehen läßt, daß diese neu geschaffen wird und daß wir durch das Erleben des kosmisch gefaßten Christusgeistes erlöst werden, so hat dies nichts mehr mit der Wirklichkeit Jesu zu tun.

Ähnlich kann das Schicksal des Gottesgedankens sein, wenn wir Gott zu sehr in die Ferne rücken. Für einfache Menschen ist dann die Gefahr groß, daß sich die Gottesidee in der kalten Ferne wie ein leichter Nebel auflöst. In den Wundern der Natur finden wir Gott ganz nahe. Die ehrfürchtige Scheu vor dem Gott, der gegenüber unserer schwachen Menschlichkeit als der ganz ferne gefühlt wird, muß einen Zuschuß von Naturfrömmigkeit erhalten, um auf dem Boden der Wirklichkeit zu bleiben. Wie sollen wir zu dem ganz fernen Gott beten? Irgendwo müssen wir auch ganz nahe in unserer Seele einen Zugang zu Gott freilassen. Einen Einschlag von Seelenfrömmigkeit brauchen wir. Das Christentum ist seinem Wesen nach sicherlich eine geschichtliche Religion, deren Wurzeln aus altersgrauen Fernen Lebenskraft saugen; aber ohne eine leise Beimischung von naturhaftem Pantheismus und Seelenmystik krankt es an dieser geschichtlichen Ferne und an dem Pathos der Distanz. Der Mensch bedarf in der Religion auch der Nähe; denn

Hebt er sich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends halten dann
Die unsichern Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.

8. Ausgleich

Das Pathos der Distanz hat nur Berechtigung, wenn es mit dem Pathos der Liebe zusammenwirkt. Die Natur möge als Bild dienen! Vielleicht ist sie mehr als Bild.

Als letzte Kraftpunkte denkt man sich die Elektronen. Diese sind zu kleinen Systemen angeordnet, in denen um ein großes positives Elektron zahlreiche kleine negative Elektronen mit großer Geschwindigkeit herumschwingen. Auch die verschiedenen Elektronensysteme, die Atome, sind zwar vielfach miteinander verbunden; aber sie liegen doch nicht eng aneinander, sondern haben Zwischenräume. Dasselbe ist der Fall bei den Atomgruppen, den Molekülen. Nur so ist es zu erklären, daß die Lichtstrahlen durch manche Körper, die Röntgenstrahlen durch sehr zahlreiche scheinbar feste Massen hindurchschreiten können. Das Pathos der Distanz muß bei diesen kleinsten Teilen der stofflichen Welt dem Pathos der Konstanz ungefähr die Wage halten. Dieselben Verhältnisse finden wir auch bei den größten Stoffballungen der Natur, bei den Gestirnen. Wenn die Planeten nur dem Pathos der Distanz, der Fliehkraft, folgen wollten, so würden sie in der Ferne des Weltenraumes dem Kältetod verfallen. „Weh dem, der keine Heimat hat!" Wenn sie nur dem Pathos der Konstanz, der Anziehungskraft, folgen könnten, so würden sie in den Glühgasen der gewaltigen Sonnenmutter verschwinden. So aber werden sie durch beide Grundtriebe, die untereinander wohl ausgewogen sind, dazu gezwungen, daß sie in gemessenem Abstand die Sonne umkreisen. Das Kleinste und das Größte, die Elektronensysteme und die Sonnensysteme, gleichen einander. Vielleicht sind die Atome Sonnensysteme, vielleicht sind die Sonnensysteme Atome. Dieses ganze ungeheure, überaus wunderbare Weltall aber wird gelenkt von dem Pathos der Distanz und dem Pathos der Konstanz, von Fliehkraft und Anziehungskraft, von Abneigung und Zuneigung, von Haß und Liebe.

Wenn man auf das eigene Leben zurückschaut und sein Verhältnis zu den zahllosen Menschen betrachtet, mit denen man in irgendwelchen Beziehungen gestanden hat, so ist es beinahe sonderbar zu schauen, wie man sich durch die Menschenmengen, die immer um uns gewesen sind, hindurchgewunden hat. Ganz zusammengeschmolzen ist man selbst mit den allerliebsten Menschen nicht:

Kann auch ein Mensch des andern auf der Erde
Ganz, wie er möchte, sein? —
In langer Nacht bedacht' ich mir's und mußte sagen: Nein!

Auch an dem erbärmlichsten Verbrecher, von dem man in der Zeitung liest, hat man eine gewisse grauenvolle Teilnahme. Er ist ein Mensch. So verbinden sich Teilnahme und Abstoßung in unendlich mannigfaltigen Möglichkeiten zu dem Mischgefühl, das unseren Abstand von jedem Mitmenschen bestimmt. Ja, auch jedem einzelnen Wandergenossen gegenüber ändert sich das Gesamtverhältnis beständig. Bald bewegt er sich auf uns zu, bald entfernt er sich etwas. Völlig gleichbleibende Freundestreue oder Gattenliebe oder Abneigung oder feindselige Ablehnung ist entweder Einbildung oder Selbsttäuschung oder Mattheit oder Unwahrhaftigkeit. Alles in der Welt bewegt sich beständig, dehnt sich aus oder zieht sich zusammen. Nur Eins bleibt: wir können niemals ganz zueinanderkommen; wir können aber auch niemals ganz voneinander loskommen. Unsere Stellung zu jedem einzelnen Menschen ist bestimmt durch ein gewisses dehnbares Grundverhältnis von Distanz und Konstanz.

Sollte es im Bereiche der Religion anders sein? Sollte nicht auch hier aus der rechten Mischung von Nähe und Ferne das rechte Verhältnis hervorgehen? Wie sich das Verhältnis zwischen der geschichtlichen Religion der Ferne und der natürlichen Religion der Nähe bei dem einzelnen Menschen gestaltet, das wird wohl verschieden sein. Bei jeder Menschenseele dürfte sich das Mischungsverhältnis beständig verschieben. Sie bewegt sich zwischen diesen beiden Brennpunkten der Frömmigkeit mit einem gewissen Spielraum hin und her. Früher sprachen wir von einer leisen Beimischung des Pathos der Nähe. Jetzt werden wir es der ehrwürdigen fernen Geschichte gegenüber gleichwertig betonen müssen. Fromme Gefühle der Naturfrömmigkeit, wie sie Klopstock in seiner „Frühlingsfeier" ausspricht: „Alles ist still vor dir, du Naher . . Seht ihr den Zeugen des Nahen, den zuckenden Strahl?", fromme Gefühle der Seelenfrömmigkeit, wie sie Tersteegen in unübertrefflicher Weise zum Ausdruck bringt: „Gott ist gegenwärtig . . . Ich in dir, du in mir", die frommen Gefühle der Nähe und der Gegenwart Gottes sind auch berechtigt.

Innerhalb der geschichtlichen Religion werden sich Nähe und Ferne wieder in anderer Weise miteinander verbinden und wechselseitig ausgleichen. Die Frömmigkeit wird immer zwischen dem menschlich nahen Meister von Nazareth und der göttlich fernen Christusidee hin- und herwandeln. Wer nur die Nähe betont, zerstört die Erhabenheit; wer nur die Ferne festhält, verliert die Wirklichkeit. Beide getrennt, vernichten die Frömmigkeit, beide vereint, erzeugen den Glauben.

Dem Gottgedanken gegenüber haben wir sicher früher das Pathos der Liebe zu einseitig betont. Auch Jesus kennt nicht nur den liebenden Vater: „Ich will euch zeigen, vor wem ihr euch fürchten sollt: Fürchtet euch vor dem, der, nachdem er getötet hat, auch Macht hat, zu werfen in die Hölle. Ja, ich sage euch, vor dem fürchtet euch!" (Luk. 12, 5). Jesus kennt auch den furchtbaren Gott, vor dem die Menschen in die Ferne fliehen möchten. Der ganz nahe und der ganz ferne Gott sind beide Wahrheit, und beide sind derselbe Gott.

An der unauflöslichen Verbindung von Nähe und Ferne dürfen wir nicht logischen Anstoß nehmen. Die innige Verbindung von Widersprüchen gehört zum Wesen der Wirklichkeit. Auch in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist dieser Widerspruch selbstverständlich vorhanden. Gott ist für uns zu gleicher Zeit das mysterium tremendum, das Geheimnis, das uns erzittern macht, in Schrecken versetzt und in die Ferne fliehen läßt, und das mysterium fascinans, das Geheimnis, das uns in seine Nähe lockt, das wir lieben müssen und an dem wir Anteil gewinnen möchten. Das Pathos der Distanz und das Pathos der Liebe halten uns in dem unserer menschlichen Daseinsform angemessenen Abstand von Gott. Wir umkreisen ihn, empfangen von ihm Licht und Wärme und können doch ihm gegenüber unsere selbständige Persönlichkeit behaupten.

Wenn in der Gegenwart der ganz ferne Gott in starker Einseitigkeit betont wird, so ist dies eine Zeitlang berechtigt. Zu lange Zeit war in allzu weichlicher, die wahre Ehrfurcht vor Gott vernichtender Weise von Gott gesprochen worden. Auch ich habe das Pathos der Distanz zuerst stärker betont. Einseitige Vertreter einer Wahrheit, die ein doppeltes Gesicht hat, können aber nicht für alle Zeiten Führer sein. Bei klassischen Vertretern der Religion finden wir beides, die Ferne und die Nähe.

Keiner hat in so meisterlicher Weise das Pathos der Distanz und das Pathos der Konstanz als die Doppelgrundlage der Frömmigkeit miteinander verbunden wie Luther. An einer bekannten Stelle. In einem Kinderbuch. Und in kindlichen Worten. Ganz großzügig ist es, daß er ein Grundgesetz des Weltbaues, eine Grundregel unseres Menschenlebens, eine Grundwahrheit der Frömmigkeit, eben das einheitliche Zusammenwirken von Distanz und Konstanz, von Ferne und Nähe, von Furcht und Liebe, in der allereinfachsten Weise ausgedrückt hat. Alle Gedanken, die wir erörtert haben, faßt Luther in abschließender Weise zusammen, wenn er im ersten Hauptstück des Kleinen Katechismus die Erklärung jedes Gebotes mit den Worten beginnt: „Wir sollen Gott fürchten und lieben."

Löbau Hermann Tögel

Zwei Predigten,

am 30. Juni in Eisenach gehalten

Zwischen zwei Eisenacher Pfarrern fand, verursacht durch einen Artikel von D. Fuchs über die Kundgebung des DEKA zum 28. Juni, in der Tagespresse ein ernstes freundschaftliches Streitgespräch statt. Es liegt uns nicht, nach alledem von uns Gesagten, darauf einzugehn; wohl aber nahmen wir die Gelegenheit wahr, die uns aus diesem Anlaß vorliegenden Predigten der Herren Fuchs und Nitzsch beide uns für unsre Leser auszubitten. Keineswegs um sie deren Zensur zu unterwerfen, sondern zum Nachdenken darüber. Die Aufgabe, welche die Prediger zu erfüllen, und die Nöte, die sie dabei zu bewältigen hatten, lasten auf uns allen. R

1. Gottesdienst in St. Nikolai

Gemeinde: Licht, das in die Welt gekommen. V. 1—4.

Ich weiß wohl, was für Gedanken ich über euch habe, spricht der Herr, Gedanken des Friedens und nicht des Leides, daß ich euch das Ende gebe, des ihr wartet. Hallelujah.

Gemeinde: Hallelujah.

Heiliger Gott! Deine Gedanken des Friedens sollen wir erfüllen und dein Frieden unsers Lebens Werk sein. Herr, lasse schweigen unsre Bitterkeit, unsern Haß, unsre Ichsucht und unsern Ehrgeiz, daß wir schauen, was du begehrst und deinen Weg gehen. Herr, erbarme dich unser.

Gemeinde: Herr, erbarme dich ...

So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen, spricht der Herr. Ehre sei Gott in der Höhe.

Gemeinde: Und Friede auf Erden. ...

Kommt laßt uns anbeten vor dem Herrn.

Gemeinde: der uns gemacht hat.

Vater im Himmel! Laß dein Wort uns aus allem Unfrieden der Welt den Weg zu Frieden zeigen und laß uns Kraft und Frieden finden, ihn zu gehen; gib es uns, unserm Volk, der Menschheit durch Jesum Christum, unsern Herrn.

Gemeinde: Amen.

Schriftlesung: Psalm 46. Hallelujah.

Gemeinde: Hallelujah.

Glaubensbekenntnis: Wir bekennen unsern christlichen Glauben mit einem Wort Dr. Martin Luthers: Gott ist ein Meister in folgender Kunst: was uns hindern und schaden will, muß uns fördern und nützen; was uns töten will, muß uns zum Leben dienen; was uns in Sünde und Verdammnis bringen will, muß uns dazu verhelfen, daß Glaube und Hoffnung gestärkt und das Gebet kräftiger und reichlicher erhöret wird. Denn es ist der Gott, der da ruft, das Nichts ist, daß es sei, der Alles umkehrt und neu macht. Amen.

Gemeinde: Amen.

Hauptlied: Ist Gott für mich so trete. V. 1—4.

Predigt

Der Herr spricht: Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin. Ich will Ehre einlegen unter den Heiden. Ich will Ehre einlegen auf Erden. Der Herr Zebaoth ist mit uns. Der Gott Jakobs ist unser Schutz.

Text: Jeremia 27, 12—15. V. 23, 5.6.

Liebe Gemeinde: Einen Tag erschütternden Gedenkens haben wir erlebt. Am vergangenen Freitag, dem 28. Juni, waren es zehn Jahre seit der Unterzeichnung des Friedens von Versailles — des Friedens. — Es ist der Tag, an dem die Völker Europas, die Völker der Erde endgültig den schwersten und furchtbarsten Kampf abschlossen, der jemals die Erde erbeben machte. Es ist der Tag, von dem an wir wieder als Menschen sein und leben konnten, herausschreitend aus all dem unmenschlichen Entsetzen und Grausen, das uns getrieben hatte. Von diesem Tage an gab es wieder Menschheit mit Menschheitszielen und Menschheitsaufgaben, nicht nur verzweifeltes Kämpfen und Sichwehren um Dasein und Leben.

Ein tiefer, erschütternder Dank ist in unserer Seele, daß es nach allem, was wir in den vier Jahren des Krieges erlebt und erlitten haben, dies wieder gibt — Frieden. Auch wenn dieser Frieden unserm deutschen Volke schwere und große Lasten auflegte.

Aber es senkt sich mit diesem Dank eine tiefe Trauer über unsere Seele — eine Trauer um etwas viel Größeres noch, als die Tatsache, daß unser Volk schwere, bitter schwere Lasten zu tragen hat, viel schwerer, als die Schmach zu tragen ist, die man unserm Volk aufzudrücken suchte.

Es ist die Trauer um die Tatsache, daß dieser Frieden von Versailles eben doch auch wieder kein Friede ist. Der Geist der Gewalt, der Machtgier, des Mißtrauens und der Lüge, der des Krieges Ursache war, ist nicht überwunden durch diesen Frieden. Er hat so viel Anteil an seinen Bestimmungen, ihm ist durch ihn wieder so viel Raum geschaffen in Europa, in der Menschheit, daß — heute — zehn Jahre nach der Unterzeichnung des Friedens — die furchtbare Kriegsangst schon wieder über den Völkern liegt, sie im Mißtrauen gegeneinander rüsten und wir uns fragen müssen: Gehen wir zum zweiten Mal dem Verhängnis entgegen, das dann unser Untergang werden müßte.

Da sehen wir aus diesem Gotteshaus hinaus — über die ganze Welt hin und wissen: Wir stehen in einer Trauer, die sie alle mit uns teilen. Alle Christen, alle Menschen voll Ernst und Verantwortung in der ganzen Menschheit stehen mit uns in dieser Trauer, daß dieser Frieden doch auch wieder kein Friede ist.

Und wenn du das weißt, daß heute drüben in Amerika, England, Frankreich kein Christ jubeln wird über diesen Frieden, weil er seinem Volk den Sieg gab — wollen wir nur trauern um diesen Frieden, weil er unseres Volkes Niederlage besiegelte? Wollen wir nicht die starke Kraft haben, über all diese große Last und über all diese kleinliche Rachsucht und Gehässigkeit hinweg auch das zu sehen, daß Friede geworden ist, Anfang des Friedens, Raum zu arbeiten zwischen den Völkern, in den Völkern, daß der Friede ein ganzer Frieden werde.

Wieder kommt mir da Etwas so klein vor. So klein, daß wir uns wehren sollen als um etwas Wichtiges, um das, daß man damals ein wehrloses Volk zwang durch seine Unterschrift, die Alleinschuld am Krieg auf sich zu nehmen. Mir scheint, das ist eine Handlung, deren nicht wir uns zu schämen haben, sondern die Staatsmänner, die solche niedrige Handlung damit vereinbar glaubten, daß sie Vertreter großer siegreicher Völker waren. Sie und jene Völker haben Ursache, sich von diesem Tun zu reinigen, nicht wir.

Aber ein großes Werk sehe ich, das Werk für alle Völker Europas und der Erde, diesen Friedensschluß zum Frieden auszubauen, in ihrer Mitte den Geist der Gewalt, des Mißtrauens, der Machtgier, der Lüge so gewaltig niederzuzwingen, daß wir fähig werden, unser gegenseitiges Verhältnis zu einander zu wandeln und unser Leben im Geist einer wahren, starken Gerechtigkeit zu ordnen.

Wieder geht mein Blick aus dieser Kirche hinaus zu den Christen, zu allen verantwortungsstarken Menschen in Deutschland, Frankreich, England, Amerika — in Rußland, der Tschechoslowakei und Polen, Italien, China, Japan, überall haben wir, haben sie dieselbe große Aufgabe, der Bitterkeiten, des Hasses, der Machtgier und Gewalt Herr zu werden und Frieden zu schaffen, mitzuschaffen. Hörst du mit mir aus dem, was heute uns zu diesem Werk ruft, das gewaltige Glaubenswort des Propheten Jeremia:

Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, daß ich dem David ein gerecht Gewächs erwecken will; und soll ein König sein, der wohl regieren wird und Recht und Gerechtigkeit auf Erden anrichten!

„Recht und Gerechtigkeit auf Erden anrichten"! Das ist das Werk, das der Welt Schicksal selbst uns gestellt hat seit jenem 28. Juni 1919, daß wir aus einem Frieden, der nicht Frieden ist, Frieden machen. — — —

Aber da stehe ich vor der allergewaltigsten Aufgabe, die zu diesem Werk erfüllt werden muß. Unaussprechlich heilig und groß ist sie, so heilig und groß, daß ich fast zittere, davon zu reden. Es darf nur davon geredet werden, weil es gilt, einem verzweifelten, in seiner Bitterkeit fast versinkenden Volk, unserm Volk den Weg zu zeigen, seinen Weg. Es ist ja das Große, Heilige, was es vor allen Völkern für das Werk des Friedens zu tun hat. Diese seine Aufgabe ist, sich mit dieser Last, trotz seiner Last — trotz der Beleidigung, die man ihm tun wollte — hineinzustellen in den Geist dessen, der uns gesagt hat: „Liebet eure Feinde — bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen!" Uns hineinstellen in das, was wir immer wieder im Vaterunser beten: „Und vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern". Das ist es, daß wir, wir, dies deutsche Volk, in einem starken, männlichen Geist unsere Last auf uns nehmen, weiterschreiten, mit unserm mühseligen Schritt unter der Last unsern Weg suchen, aber mit dem ganz starken Willen, durch unsern Wunsch zur Befreiung, durch unsere Bitterkeit, durch unseren Haß soll das große Werk nicht gestört werden — nein — es soll trotz alledem auch durch unsere Gesinnung, unser Wollen, unser Tun mit getragen sein. „Recht und Gerechtigkeit auf Erden anzurichten".

Verstehst du nun, warum ich den Erlaß, den wir nach der Verfügung der evangelischen Kirchenregimente heute im Gottesdienst verlesen sollen, nicht verlesen werde? Nichts sagt er dem deutschen Volk von dem Frieden, für den wir danken, nichts sagt er dem deutschen Volke von dieser Aufgabe, nichts von dem ganz Großen und Heiligen, das gerade es zu tun hat. Ein Wort aus dieser armen hilflosen Welt der Bitterkeit, nicht aus der Welt, von der wir um den großen Ruf und die große Aufgabe wissen, die uns gegeben sind!

Aber nun sagst du bitter: Also sollen wir hilflos weiter unter diesen Lasten gehen, bis wir erliegen? Einfach die Schande tragen, ohne uns zu wehren? Ich antworte dir mit des Propheten Wort:

Zu derselbigen Zeit soll Juda geholfen werden und Israel sicher wohnen. Und dies wird sein Name sein, daß man ihn nennen wird: Der Herr unsre Gerechtigkeit.

Das wird die Hilfe sein, daß wir den Geist der Machtgier und Gewalt überwinden in der ganzen Welt und bei allen Völkern, daß keines mehr imstande ist, dem andern Bedingungen aufzulegen, die aus dem Geist der Gewalt, nicht aus Recht stammen.

Siehe doch zurück auf diese zehn Jahre. Jedesmal, wenn es uns gelungen war, durch unseren zähen und festen Willen zum Frieden ein Stücklein Mißtrauen, ein Stücklein Gewaltgeist bei unseren Feinden zu vernichten, fiel auch ein Stück der Last, die auf uns liegt. Jedesmal, wenn wir glaubten, nun gehe es wirklich nicht mehr weiter, wurde ein Türlein geöffnet, wie jetzt wieder in Paris, daß es doch weiter ging. Lasset uns unsere Last männlich auf uns nehmen und den mühsamen, ja den sehr mühsamen Weg uns weiter quälen, den ewigen Gotteswillen im Her-

zen, der uns ruft, Recht und Gerechtigkeit anzurichten, und es wird, wie Juda und Israel, auch uns geholfen werden:

Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich,
So oft ich ruf und bete, weicht alles hinter sich!
Hab ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt bei Gott,
Was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott!

Und da will ich dir ein Wunder zeigen, in dem mir dies „Ist Gott für uns . .!" immer wieder so ganz, ganz deutlich ist. Das sind in Deutschland die großen Massen derer, die am bittersten unter der Not dieses Friedens leiden, die, denen er sich umsetzt in karge Löhne, Mangel an Wohnungen, hohe Preise für Lebensmittel, Arbeitslosigkeit, Tuberkulose ihrer Frauen und Kinder. Sie haben schon längst in männlicher Würde ihren Weg gefunden, nehmen die Last entschlossen auf sich, stehen hinter denen, die den Weg zum Frieden suchen, und tragen die Entschlossenheit, die Beseitigung der Last nur auf diesem Wege zu erstreben. Und sie lächeln über die vielen unnötigen Worte, die Gerechtigkeit und Ehre durch Reden suchen, wo sie durch solches Tun zu suchen ist und schon wieder erworben ist für Jeden, der sehen kann.

Siehst du das, so siehst du auch ein ander Stück von dem großen Werk, das uns aufgetragen ist: Haben wir nicht in Deutschland, in diesem Volk voll großer, bitterer Not, viele Menschen, die 10, 20, 50 000 Mark im Jahr und mehr für sich und ihre Familie verbrauchen? Haben wir nicht einen Luxus- und Vergnügungstaumel? Haben wir eigentlich das Recht, von der Last zu reden, die Fremde auf unser Volk legen, solange wir uns nicht scheuen, um der Behaglichkeit unseres Lebens willen Lasten noch dazu auf die Massen dieses Volkes zu legen und für persönliche Lebensbedürfnisse, Luxus, Vergnügungen das auszugeben, was Massen Lebenskraft und Gesundheit werden könnte? Haben wir nicht den krassen Unterschied der Stände und die krasse Gewalt, die im wirtschaftlichen Leben Riesenvermögen im Interesse Weniger gegen die Lebensnotwendigkeiten des ganzen Volkes und seiner Massen aufhäuft, verwendet und verwaltet?

Wenn wir die Aufgabe sehen würden, könnte dann dieser Kampf im Wirtschaftsleben, in den Parlamenten weitergehen, in dem immer der wirtschaftlich Stärkere dem Schwächeren den größern Teil der Last aufbürdet? — Nein, wir würden entschlossen und männlich zu einander treten und ein Verteilen der Last suchen, das Jedem sein Teil auflegt entsprechend seiner Kraft. In dem Augenblick hätten wir auch wieder einen Teil der großen Last erleichtert, uns allen.

Ja — den Geist der Gewalt und Ungerechtigkeit niederbrechen, wo er ist — auch in unseren eigenen Herzen, unserem eigenen Tun, unserem eigenen Volk — da zuerst — das ist der Weg — der Weg, den uns unsere Kirche nicht verhüllen dürfte, sondern zeigen müßte.

Da tritt ein Anderes, Schweres vor uns hin: Das Falsche dieses Friedens ist ja wahrlich nicht gegründet auf die Kriegsschuldlüge. Die ist nur ein häßlicher Zierrat des Ganzen. Gegründet ist der Friede zu Versailles in allem, worin er kein Friede ist, auf den Geist, der in allen Völkern vor dem Krieg, durch den Krieg und nach dem Krieg der herrschende war, den Geist, in dem man glaubt, es gäbe für ein Siegervolk kein Recht als Grenze dessen, was es dem Besiegten auflegen oder nehmen darf. Der Gewaltgeist sagte und sagt: „Hast du den Sieg, nimm, was du nehmen kannst!" Das war der Geist, der den Krieg brachte, der ihn führte. Das war der Geist, in dem auch unsere Machthaber den furchtbaren Frieden von Brestlitowsk dem zusammengebrochenen Rußland auflegten. Da haben wir das Vorbild gegeben, nach dem man uns behandelt hat. Es war der Geist, in dem bis zu unserem Zusammenbruch Viele, Viele in Deutschland die Behandlung unserer Gegner im Falle eines Sieges forderten und ankündigten. Es ist der Geist, den wir immer noch in viel Worten und Taten vieler Deutschen mit Schmerz und Entsetzen wahrnehmen. — So gibt es keinen Weg aus dem Jammer, sondern nur tiefer hinein.

Dieser Geist der Gewalt muß überwunden werden bei allen Völkern und in allen Verhältnissen, und in allen Herzen — für uns heißt es: Zuerst in unseren Herzen, in deinem und meinem Herzen und Haus, Geschäft und Tun, in unserer Gemeinde, in unserem Volk und nur, wenn wir an diese Arbeit mit ganzem Herzen gehen, kann er in der Welt überwunden werden und kann dadurch auch Hilfe werden für unseres Volkes Not.

Glaubst du, daß es ein Ueberwinden des Mißtrauens geben kann, solange die Möglichkeit besteht oder aus unseren Aeußerungen die Möglichkeit abgeleitet werden kann, daß ein deutsches Volk, erstarkt durch die Gerechtigkeit, die Andere gegen es übten, dieser Gerechtigkeit lacht und sie behandelt nach den Grundsätzen des Friedens von Versailles? Ich für mein Teil will lieber diesem armen, unterdrückten und unter schwerer Last männlich tapferen Volk angehören, als solche Freiheit und solche Macht schauen.

Den Geist der Gewalt und Machtgier gilt es zu überwinden, daß wir Recht und Gerechtigkeit auf Erden anrichten. — — —

Da war einmal das Völklein der Juden. Jerusalem zerstört, große Teile des Volkes schon in der Gefangenschaft, unter schwerem Joch des Königs von Babel die Anderen. König Zedekia hörte auf die, die ihm Empörung predigten, daß Gewalt ihn frei mache: „Ergebt eueren Hals unter das Joch des Königs von Babel, und dienet ihm und seinem Volk", spricht Jeremias, „so sollt ihr lebendig bleiben!" Falsche Propheten nennt er alle, die Freiheit vom Joch weissagen. Sie führen das Volk zum Tode. Es gilt uns heute dasselbe. Zwischen dieser ersten und zweiten Zerstörung Jerusalems stehen wir, steht Europa, stehen die Kulturvölker der Welt. Lasset uns weiterschreiten auf diesem Weg, da Jedes denkt, seine Last los zu werden und auf Andere abzuwälzen, seine Macht und Gewalt zu vergrößern oder wieder aufzurichten. Bald werden die Gasgranaten fallen und Europa eine Wüste werden!

Steht es nicht so?

Oder wir überwinden den Geist dieser Gewalt und Machtgier und dies Mißtrauen und schaffen den Frieden, den wirklichen Frieden und denken nur daran, den wirklichen Frieden zu schaffen. Ja, dann müssen wir das Los nehmen, das dies Schicksal auf uns legte, noch lange, noch sehr lange mühsam dahin wanken unter der großen Last, die der Geist der Gewalt uns schuf und die wir uns selbst so viel mitschufen, als wir selbst ihm hingegeben waren. Aber am Ende dieses mühseligen Weges steht, daß uns geholfen werden wird und dem ganzen Europa und der ganzen Welt, weil ein neuer Geist unter den Völkern wächst in dieser Geduld und männlichen Tapferkeit und Erfüllung ihrer großen, heiligen Aufgabe, Friede zu erhalten und Friede zu Friede zu machen.

Da sehen wir aus dem Schicksal, das uns aufgelegt ist, aus dem Gang der Weltgeschichte in dieser schweren, heiligen Zeit die Aufgabe und Verheißung aufleuchten, von der wir nun singen wollen mit dem Liede: „Eine Herde und ein Hirt, wie wird dann dir sein o Erde?" Und da wissen wir mutig und fest, was es gilt, und hören über das alles Gottes Wort: „Ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe, — Gedanken des Friedens und nicht des Leides, daß ich euch gebe das Ende, des ihr wartet." Amen.

Gemeinde: Eine Herde und ein Hirt. Vers 1 und 2.
Verkündigungen, Gebet. Vater unser. Friede Gottes. Amen.
Gemeinde: Eine Herde und ein Hirt. Vers 3 und 4.
Intonation: Laß dir an meiner Gnade genügen, spricht der Herr.
Gemeinde: Denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.
Gebet.
Gemeinde: Amen.
Segen.
Gemeinde: Amen.
Schlußlied: Eine Herde und ein Hirt. Vers 5 und 6.

Emil Fuchs

2. Predigt in der Georgenkirche

über den für den Sonntag in Thüringen vorgeschriebenen Text:

Phil. 3, 8—14

Wir haben die Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses gehört, die einem Gefühl Ausdruck gibt, das an dem heutigen Gedenktag im Herzen unseres Volkes sich regt. Und so haben wir auch das Recht, davon hier in der Kirche zu reden. Denn sie ist dazu da, daß wir unsere Nöte vor Gott bringen, gerade auch dazu, daß wir unsere gemeinsamen Nöte gemeinsam vor Gott bringen. Freilich auch dazu, unsere Gedanken und Empfindungen hier zu prüfen und läutern zu lassen. Denn hier stellen wir Alles unter Gottes Wort. Sonst hätte es keinen Sinn, hierher zu kommen. Es möchte uns heute besonders ernst darum zu tun sein, Gottes Wort zu hören. Die Verantwortung dessen, der hier dieses Wortes Vermittler sein soll, ist heute besonders schwer. Und so möchten wir jetzt den so wichtigen Augenblick unserer sonntäglichen Eingangsliturgie noch einmal in Gedanken mit besonderem Ernst wiederholen, den Gruß des Predigers an die Gemeinde: Der Herr sei mit euch! und den Gegengruß der Gemeinde an den Prediger: und mit deinem Geiste!

Das verlesene Gotteswort des heutigen Sonntages ist nicht besonders für diesen Gedenktag ausgewählt. Es ist der auf den heutigen Tag fallende Text aus der uns jetzt gegebenen Textreihe. Ihr wisset, daß ich so gut wie immer den gegebenen Text wähle. Nicht aus Bequemlichkeit. Es ist oft recht unbequem, an das eine Wort gebunden zu sein. Aber es möchte auch das als ein Ausdruck der Beugung unter das Wort verstanden sein, daß man der Gefahr aus dem Wege geht, sich ein Wort nach dem eigenen Sinn auszusuchen, vielmehr das gegebene Wort hinnimmt, auch wenn es einem zunächst sehr wider den Strich geht. Und das Ringen mit einem Wort, das einem zunächst gar nicht nach dem Sinn ist, bringt oft gerade größten Segen mit sich.

Wovon spricht Paulus hier? Von der Herrlichkeit Jesu Christi und seiner Gaben, die wir im Glauben empfangen. Was er uns bringen will, ist die himmlische Berufung, der Ruf Gottes an uns, der uns in die Gotteskindschaft bringen will. Das ist das Kleinod, um deswillen es sich schon lohnt, Anstrengungen zu machen wie ein Wettläufer, der um kostbaren Preis läuft und nach dem Ziele sich streckt.

Und nun sagt der Apostel, daß der Gabe Gottes in Christus gegenüber Alles an Wert verliert; daß er es für „Schaden" erachtet hat. Und zwei Dinge erwähnt er da besonders in den Versen davor: seinen völkischen Stolz, den er früher als Jude hatte, sowie die eigene Gerechtigkeit. Er war einmal stolz auf Dinge, die er als Mensch gegenüber anderen Menschen hatte und tat. Aber alle Podeste, auf die wir uns stellen, um ein wenig höher und Gott näher zu stehen, alle Stufen, auf denen wir ein wenig höher stehen wollen als Andere, die schrumpfen zusammen, wenn sich der Mensch im Ernst vor Gott gestellt sieht. Mag unser Leben moralisch besser sein als das des Nachbarn, darum sind wir noch nicht untadelig vor Gott. Ehrbarer Lebenswandel ist gewiß etwas sehr Erfreuliches und Notwendiges; aber er bringt die Gefahr mit sich, daß wir gerade dadurch Pharisäer werden, daß unser aufgeblasenes Ich der Götze wird, dem wir dienen, anstatt Gott zu lieben und unseren Nächsten als uns selbst. Es hat Jemand gesagt, in unserem Herzen sei Zweierlei: ein Thron und ein Kreuz. Sitzt auf dem Thron das Ich, so hängt Christus am Kreuz. Sitzt aber Christus auf dem Thron, so hängt das Ich am Kreuz. Daß unser Ich gekreuzigt wird, das ist aber doch wahrlich etwas Anderes, als jede moralische Leistung, die wir fertig bringen.

Vor Gott wird Manches klein, was unter Menschen wichtig sein mag. Und dazu zählt eben Paulus auch seinen völkischen Stolz und seine eigene Gerechtigkeit. Sind das denn nicht aber gerade die Dinge, die am heutigen Gedenktag in Betracht kommen, da es sich um die nationale Ehre unseres Volkes handelt, um den Makel, mit dem man den guten Namen unseres Volkes befleckt hat? Nun, das müssen wir uns doch wirklich zunächst einmal sagen lassen, daß diese Dinge vor Gott klein werden. Es liegt auch ein Trost darin. Mögen doch Menschen urteilen, wie sie wollen, es kommt doch letzlich nur auf Gottes Urteil an! Mögen doch die Menschen sagen, was sie wollen, wenn wir nur vor Gott ein gutes Gewissen haben! Aber das ist nun freilich die Frage: Haben wir vor Gott ein gutes Gewissen? Und da stehen wir eben vor Gott gleich unter dem Gericht. Ist das Leben unseres Volkes in Krieg und Frieden so, daß Gott daran Wohlgefallen haben kann?! Da vergeht uns das Reden, als könne am deutschen Wesen einmal die Welt genesen. Da wissen wir, diese Welt kann nur am Geiste Jesu Christi genesen. Und daran muß zuerst auch unser deutsches Volk selbst gesund werden! So allein werden wir gesichert dagegen, daß der Chauvinismus, der uns von anderen Völkern entgegentritt, und unter dem wir soviel gelitten haben und leiden, nicht auch uns durchdringe.

Aber was soll dann der Protest gegen das unserem Volke angetane Unrecht? Nun, ist nationale Ehre auch nicht das Höchste, so ist es doch etwas Hohes. Kommt es vor Gott nicht auf unseren guten Namen unter den Menschen an, so ist es doch eben unter den Menschen nicht gleichgültig. Volkstum und Ehre sind gewiß kleine Dinge „gegen die überschwengliche Erkenntnis Jesu Christi", aber darum sind sie nicht zu verachten, auch nach Gottes Willen nicht zu verachten. Der Apostel Paulus hat sein Volk unendlich geliebt! Er findet im Römerbrief ergreifende Worte des Schmerzes um sein Volk und kann den Gedanken an seine Verwerfung nur ertragen in der Hoffnung, daß Gott auch dies sein Volk am Ende der Tage hereinholen werde. Er wollte gerne selbst verdammt sein, wenn er dadurch sein Volk retten könnte! Und auch seine Ehre, das Urteil der Gemeinden über ihn, war ihm nichts Gleichgültiges, gerade um seiner Arbeit willen. Wie hat er in seinen Briefen sich gegen Mißverständnisse und falsche Beurteilungen gewehrt. In Philippi verlangte er, daß die, die ihn zu Unrecht ins Gefängnis gebracht hatten, ihn persönlich öffentlich wieder herausführten. Freilich ist es das Wichtigste, das Ausschlaggebende: Wie urteilt Gott über uns? aber darum ist es doch nicht einfach gleichgültig, wie die Menschen über uns urteilen, da wir unter den Menschen zu leben und zu arbeiten haben.

Und darum kann und darf uns unseres Volkes Wohl und guter Name nicht gleichgültig sein. Auch das Volkstum ist ein Gut, von Gott uns gegeben und anvertraut, unserer Verantwortung übergeben. Ists kein Wert in der Ewigkeit, so doch in dieser Zeit! Und darum dürfen wir heute unsere Stimme erheben und zu den Völkern sagen: Wir sind bereit, mit euch unsere Kniee zu beugen vor unserem Gott und uns unter sein Gericht zu stellen, aber ihr seid nicht unsere Richter. Er ist der Richter, unserer und eurer. Wir fordern von euch Gerechtigkeit, fordern eine Untersuchung der Kriegsursachen, ehe man uns beschuldigt. Und wir fordern das nicht nur um unsertwillen, sondern um aller Völker willen. Es ist für alle Völker gut, daß nicht die Lüge regiere und die Ungerechtigkeit. Wir sind insofern immer noch besser daran, denn wir leiden Unrecht, die Anderen aber tun es. Nach Menschenmaß geurteilt, können wir, glaube ich, wirklich mit starkem Rechte jedenfalls sagen: Unser Volk ist mit reinen Händen in den Krieg gegangen. Darum fordern wir die Völker auf, von ihren Gerichtssesseln herunterzusteigen; wir wollen alle miteinander unsere Kniee beugen vor unserem Gott und Herren; da werden wir alle bekennen müssen, daß wir im

Krieg und im Frieden viel gesündigt haben in Selbstsucht und Profitgier, in Unfrieden und Unbrüderlichkeit, in Haß und Bitterkeit, im Pochen auf eigene Kraft und Macht — die Zensuren über das Mehr oder Weniger auf den verschiedenen Parteien mögen wir getrost Gott überlassen. Wir wollen lieber miteinander uns bemühen, in Achtung und friedlichem Wettkampf eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens zu schaffen.

Aber da kommt nun die große Frage: Eine Welt des Friedens — ist das möglich, auf dieser Erde möglich? Kann man sich das als Ziel vor Augen stellen?

Da fallen nun die letzten Verse des Apostels in unser Ohr. Er spricht hier freilich von seiner persönlichen Frömmigkeit, von seiner Beziehung auf Gott. Er sagt, daß Christus und seine Gabe, daß die Gotteskindschaft etwas so Großes ist, so über alle Menschenkraft und Vernunft, daß freilich Keiner eines Tages sagen kann: Nun hab ichs! Oder daß er zu sich sagen könnte: Nimm dich ordentlich zusammen, dann kriegst dus. Wer kann meinen, er habe es dahin gebracht, oder werde es dahin bringen, von sich sagen zu können: Bei mir sitzt Christus auf dem Thron und hängt das Ich am Kreuz!? — Wenn Gott unser Heil nicht in die Hand nimmt, was soll aus uns werden! Aber er hat es in die Hand genommen, er hat uns in Christus ergriffen! „Nicht, daß ichs schon ergriffen hätte“ ... „gleichwie ich von Jesu Christo ergriffen bin“. Und nun trotzdem das: „Ich jage ihm aber nach!“ Das ist das Geheimnis der Religion: Gottes Werk schließt das unsere nicht aus, sondern ein. Es erfordert, ja es bringt mit sich all unsere Arbeit und Anstrengung, unsere angespannteste Arbeit: „Ich jage ihm aber nach!“ Unser Heil ist Gottes Werk, das nimmt uns alle Sicherheit und allen Hochmut, alle eigne Gerechtigkeit, das nimmt uns anderseits alle Angst und Verzweiflung, das nimmt uns aber nicht unsere Arbeit, unseren Fleiß, unsere Anspannung. Wenn ein Mensch betet, wirklich betet, so ist er doch der ganz und rein Empfangende, der es weiß und ausdrückt: Was ich bin und habe und kann, das bin und habe und kann ich von und durch Gott. Was ich brauche, gibt mir nur Gott — und doch gibt es auf den Menschen gesehen keine angespanntere Haltung als das Gebet.

Und nun ists auch im Leben des Volkes und der Völker nicht anders. Eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens — ja das ist freilich etwas so unendlich Großes, das ist freilich über Menschenvernunft und -Kraft. Je tiefer wir von der Erkenntnis der Sünde durchdrungen sind, desto weniger werden wir meinen können, daß die Völker durch einige Anstrengung und Vernunft schon dahin kommen werden, den Frieden auf Erden zu schaffen. Aber doch hat auch hier das Geheimnis der Religion seine Stelle, daß wir trotzdem alle unsere Kraft zusammennehmen müssen, um zum Frieden zu helfen. Der Friede ist zugleich Gottes Geschenk und unsere Aufgabe. Ob wir das mit dem Verstand lösen können, ist nicht so wichtig, wenn wirs nur mit dem Leben lösen. In der Nüchternheit leben, die die Grenzen des Menschen kennt, in der Demut, die Gott sein Werk tun läßt, aber gerade darin in der Verantwortung stehen, die uns auferlegt ist und alle Kraft zusammennehmen: „Ich jage ihm aber nach!“

„Gleichwie ich von Jesu Christo ergriffen bin.“ Das gilt auch für die Welt. Auch die Welt ist von Christo ergriffen! Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab! Und bei seiner Geburt ist das „Friede auf Erden“ erklungen. Daß Friede wird, ist Gottes Werk, aber sein Wille ists, daß wir daran arbeiten!

So rufen wir denn die Völker auf: Wir wollen uns nicht gegenseitig richten und beschuldigen, wir wollen gemeinsam treten vor den Thron Gottes, uns gemeinsam schämen über alles Böse des letzten Krieges und des letzten Friedens, ihn um Vergebung bitten für alle unsere Schuld, ihn bitten um Befriedung dieser gequälten Völkerwelt, und geloben, alle ehrlich mitzuarbeiten, daß Friede unter uns werde, wollen in diesem besonderen Sinn alle miteinander sprechen: „Nicht, daß ichs schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach ob ichs auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.“

Rudolf Nitzsch

Zwischen zwei Feiertagen

1. Vom Trauertag — 2. Über das Konkordat — 3. Zum Verfassungstag

1. Vom Trauertag

Soll man reden? Soll man schweigen? Schweigen wäre bequemer. Aber nachdem wir in Nr. 13 die erste Rede getan, soll auch die zweite folgen.

Schlimmer, als wir nur ahnen konnten, ist der Trauertag vom 28. Juni verlaufen. „Ein deutsches Volk, das einen solchen Tag richtig begehen könnte, gibt es nicht.“ So schrieben wir, nicht ahnend, daß der schlimmste Mißgriff von ganz oben erfolgen würde. Alle Kundgebungen und Versammlungen aus solchem Anlaß untersagen — das konnte die Lage nur verschlechtern, die innere Zerrissenheit unsers Volkes in ihrer Trostlosigkeit vollends offenbaren. Die Reichsregierung hat es für richtig gehalten, in dieser Richtung die Initiative zu ergreifen. Häßliche Folgen hat das gehabt; was etwa verhütet wurde, wäre leichter zu tragen gewesen. Aber gemeint war es gut. Gut gemeint ist es immer.

Das Volk? Ich fuhr an diesem Tage quer durch Deutschland. Nirgends eine Spur von Traurigkeit. Im Bahnwagen vielmehr eine merkwürdige Fröhlichkeit. Ich verstand lange die Ursache nicht. Schmeling — ich hatte den Namen nie gehört. Reisegefährten hinter den Zeitungen her — enttäuscht, daß die richtigen vergriffen waren — „hunderttausend Stück hätte man drucken können und wäre sie los geworden“ sagte der Eine — später an einem glücklicheren Bahnhof drückte mir der Verkäufer den Düsseldorfer „Mittag“ in die Hand: „Da steht es ganz ausführlich drin“ — so erfuhr ich endlich unsern großen Boxer-Sieg in New York — was wiegt dem gegenüber Versailles!

Kirchen haben geläutet, hier und da sind Gottesdienste gehalten worden. Anderswo wurde der zwei Tage darauf folgende Sonntagsgottesdienst dem Zehn-Jahr-Gedenken gewidmet. An teilnehmender Gemeinde wird es nicht gefehlt haben. Und kein Zweifel, daß da manches gute Wort gesprochen worden ist. Nur eben, für einen Trauertag des ganzen Volkes, des Kirchenvolkes, fehlte auch hier, wie wir vorausjagten, die Voraussetzung. Das ist gewiß so traurig, daß man einen Trauertag darüber halten sollte.

Durch den Erlaß des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses war der feiernde Wille einseitig auf die Kriegsschuldlüge hingelenkt. Was ich dawider geschrieben habe, hat mir manche Zustimmung eingetragen. Und kein Prediger auf der Kanzel, der unter dem Ernst des Wortes über jene Anregung hinweg nicht den Weg nach Innen gefunden hätte. Allem Mißverständnis zu wehren: jede Bekämpfung der „Kriegsschuldlüge“ soll gepriesen sein, wo und von wem sie auch geschieht, schon um der Entgiftung der ganzen auswärtigen Atmosphäre willen. Aber wenn und soweit sie der Selbstbesinnung unsers Volkes und der Erfassung seiner Zukunftsaufgabe, der Energie seiner inneren Erneuerungsarbeit hinderlich ist, hat man die patriotische und fromme Pflicht, sie aus ihrer Frontstellung an die richtige Stelle zu weisen.

2. Über das Konkordat

Und nun könnten wir vom 28. Juni zum 11. August übergehn, wenn nicht das Konkordat dazwischen läge.

Tiefer und umfassender als der Young-Plan hat das Konkordat die deutschen Gemüter bewegt. Man könnte als Kirchenchrist sich darüber freuen: kirchlich-kulturelle Fragen wichtiger als wirtschaftlich-materielle! Aber einmal liegt die Tatsache vor, daß die wirtschaftlichen nicht ernst genug, nicht auf den Grund durcherlebt werden. Was freilich durch den hochkapitalistischen Charakter von Verhandlungen wie die der Pariser Sachverständigen entschuldigt wird: der schlichte Staatsbürger kann ja in diese Geheimwissenschaft nicht hineinschaun, geschweige in den Ränkebetrieb der konkurrierenden Mächte! Immerhin, mehr wirkliches Verlangen, hinter diese Leben- und Atem-bedrohenden Dinge zu kommen, müßte doch dasein. Das Gerede von Versklavung und Helotentum genügt wirklich nicht.

Sodann aber: auch hier mehr ein rasches stimmungsgemäßes Zugreifen als ein ernstes Bemühen um Durchdringung der ganzen Situation.

Die Behandlung der Sache in diesen Blättern liegt in den Händen von Professor Hermelink. Es ist so gut wie ausgeschlossen, daß ihm Wesentliches von den Vorgängen und von den einschlägigen Gedankengängen fremd geblieben wäre. Seine Stellung hat er natürlich nehmen müssen aus eigner Verantwortung.

Da wir ihm im Wesentlichen folgen, seien nur einige Anmerkungen gestattet. Weniger nach der römischen Kirche hin als nach unsrer evangelischen. Die neuere Entwicklung der römischen Kirche können wir Protestanten nicht aufhalten. Wir könnten sogar durch eine falsche Art von Widerstand gerade das in ihr fördern, was uns unleidlich sein mag. Auch der Staat, unser heutiger deutscher Staat, hat den Beruf nicht, in ihre innere Sphäre einzugreifen. Einmal verbietet ihm dies die Reichsverfassung. Sodann hat er dazu die Macht und die Kraft nicht. Zwar nicht darum, weil er der „religionslose" wäre, als den der Deutsche Evangelische Kirchentag von 1921 ihn schildern ließ. Denn so ganz los von Religion und Kirche ist er nicht, und so leicht los davon kommt er nicht — das beweist ja auch das Konkordat. Aber er kann sich nicht auf das eigenste Gebiet der Kirche begeben, er muß sich vielmehr mit ihr — vertragen. Darum ist die Form des Vertrags die beste für sein grundsätzliches Verhalten und Verhältnis zu ihr. Er schließt auch sonst ohne Unterlaß Verträge genug. Über die Art solchen Vertrages entscheidet nebst ihm der Partner. Seiner Souveränität wird dadurch nichts abgebrochen. Natürlich kommt alles darauf an, was in dem Vertrage drinsteht. — Nun wird schwerlich eine solche Urkunde je zustande kommen ohne Schönheitsfehler. Hat jeder Vertragschließende so viel herausverhandelt, als ihm anstößig war, bleibt für den Beurteiler, der nun das endgültige Produkt vor sich hat, immer noch Anstoß übrig.

Ein Hauptanliegen für den Staat und für uns als Staatsbürger muß dabei dies sein, daß unsre katholischen Mitbürger damit zufrieden sind. Ist diese Zufriedenheit nicht allgemein, so können wir nur bedauern, daß die Unzufriedenen ihren Anspruch nicht kräftig geltend gemacht haben. Nach dem, was offen zu Tage liegt, entspricht das Konkordat dem Wunsche des katholischen Volksteils. Das kommt der Konsolidierung des Staates zu gute, und auch uns muß es willkommen sein.

Die katholische Kirche und das Zentrum insbesondre ernten im Konkordat den Dank dafür, daß sie den neuen Staat, den wir seit 1918 haben, im Wesentlichen niemals gehindert, sondern an seiner Festigung und seinem Aufbau wirksam mitgearbeitet haben. Das „wirksam" war und ist zuweilen auch „maßgebend". Dies mochte und mag uns als Protestanten jeweilen recht unerwünscht sein: für den Staat und seine Entscheidungen mußte es ins Gewicht fallen.

Nun ergab sich ein schlimmer Hiatus. Der preußische Staat schloß mit der katholischen Kirche eine solenne convenzione und ließ seine evangelischen Landeskirchen bei Seite. Die altpreußische Generalsynode, in letzter Stunde zusammengerufen, hat so gut wie einmütig dawider protestiert. Wenn sie und die mit ihr gehenden politischen Parteien vor allem gleichzeitige Verträge für den evangelischen Volksteil forderten, so kann ich die Frage nicht loswerden: Warum so spät? Das Konkordat war im Rollen; aufzuhalten war es nur, wenn eine sachlich anders eingestellte Mehrheit im Landtage vorhanden gewesen wäre. Davon war der Landtag weit entfernt, denn sachlich hatten ja auch die Deutschnationalen wider das Konkordat nichts Bestimmendes einzuwenden. Am meisten kam schließlich auf die numerisch schwache, aber nun eben in der Mitte befindliche Demokratische Partei an. Sie hat so wie keine andre im Staatsinteresse an der Wortgestalt des Konkordats mitgearbeitet. Ihr Kulturausschuß hat in andauerndem Ringen auch die protestantischen Bedenken dawider vertreten. Eine ebenso kundige wie tapfere Gruppe hat bis zuletzt gegen seine Annahme gekämpft. Schließlich siegte die Einsicht, daß vom Staate aus gesehen der Inhalt des Vertrags tragbar, seine Verabschiedung um des Friedens mit dem katholischen Volksteil willen notwendig sei. Und für den Frieden mit dem protestantischen Volksteil hatte man nichts übrig? Aber protestantisch empfand man ja selbst; da galt es zu wissen, was der protestantische Teil aushalten könne — und für Parallelverträge mit den evangelischen Kirchen zu sorgen. Das war eine ganz positive Politik.

Die Frage der Gleichzeitigkeit mochte zurücktreten. Zwar war nicht einzusehn, weshalb das so lange hingezögerte Konkordat plötzlich solche Eile hatte. Aber es rollte eben seinem Abschluß zu. So galt es nur eben den evangelischen Kirchen die Garantie zu verschaffen, daß sie nicht zu kurz kommen. Die ist ihnen durch den erlangten Landtagsbeschluß gegeben*).

Ich kann der Frage der Gleichzeitigkeit eine so große Bedeutung nicht beimessen. Genau zugesehen war sie ja längst verspielt. Verhandelt worden ist eben erst und anhaltend mit der Kurie; die evangelischen Kirchen kamen unter allen Umständen zeitlich in die zweite Reihe; daran konnte kein Gott etwas ändern. Aber nun freilich, ein gleichzeitiger Abschluß wäre noch möglich gewesen.

Im Grunde doch also eine reine Frage des Prestiges. Wir haben für den Ehrbegriff, der dabei immer ausgespielt wird, nur ein logisches, aber kein moralisches Verständnis. Wir befinden uns damit im Widerspruch mit achtungswerten Wortführern unsrer Kirche. Aber es lohnt nicht, sich darüber auseinanderzusetzen.

Wichtiger ist ein Andres. Im Grunde haben wir das Wort „Parität" immer abgelehnt und in der „Christlichen Welt" möglichst vermieden. Katholische Kirche und evangelisch-protestantische Kirchen sind ihrer Struktur

*) Der Abschluß des Konkordats hat allerhand Protesterklärungen evangelischerseits zur Folge gehabt. Ich weiß nicht, ob sie alle glücklich waren. Wenn der Protestantenverein schlechthin behauptet, daß der Vertrag „unter Hintansetzung aller schweren sachlichen Bedenken aus Gründen parteipolitischer Taktik" angenommen worden sei, so war die parteipolitische Taktik selbstverständlich vorhanden, bei allen Parteien (wie die beiden Unterzeichner sehr wohl wissen). Aber es ist doch mit den sachlichen Bedenken ernsthaft gerungen und das Für und Wider gerade dort, wo die Entscheidung lag, mit allem Gewissensernst erwogen worden. Wozu diskreditiert man unnötig wegen schwerer Entscheidung, die gefallen ist, statt sich unter dem Druck des Ereignisses zu gemeinsamer positiver Leistung um so mehr zusammenzuschließen? Wenn das Präsidium des Evangelischen Bundes vom „Verrat an der evangelischen Sache" redet, und „das Odium unevangelischer Charakterlosigkeit unauslöschlich haften" sieht auf der Demokratischen Partei, so sind das Worte, die einem augenblicklichen Unmut entfahren mögen, die man aber in einer offiziellen Kundgebung hätte sparen sollen. Auch hier sollte man lieber den Mut und den Gemeinsinn aufbringen, etwaigen Gefahren, die vom Konkordat her drohen, durch positive Losungen zu begegnen.

nach so verschieden, daß es genau genommen für den Staat gar nicht möglich ist, sie als pares zu behandeln. Der alte Staat hat es auch gar nicht getan. Der neue soll es, laut Reichsverfassung. Sofern die Konsequenzen der Verfassung gezogen werden müssen, mag man es unter der Losung der Parität leisten. Es kann sich bei diesen noch zu erwartenden Verträgen nur um Gleichwertigkeit handeln. Daß sie richtig abgestimmt werden auf die abweichende Art der Kirchen, nun dafür müssen eben die nun endlich erfolgenden Parallelverhandlungen sorgen. Denn wenn die „Parität" auch zweifelhaft bleibt, der Parallelismus ist da.

Die Zukunft des deutschen Protestantismus hängt davon ab, daß er sich mehr als bisher auf sein inneres Wesen besinnt, seine Kirchen in Liebe und Treue zur wahren seelischen Heimat der Glaubensgenossen gestaltet und in Kraft solcher Gemeinschaft dem Volksganzen dient. Wenn der Kampf um das Konkordat, auch das Gefühl einer vermeintlichen Niederlage, zu vermehrter Anspannung der Kräfte, zu innigerem Zusammengehörigkeitsgefühl und Zusammenrücken dient, soll uns diese geschichtliche Wendung trotz allem gesegnet sein.

3. Zum Verfassungstage

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat am 1. Juni in Eisenach unter Anderm auch beschlossen, den Landeskirchen eine kirchliche Feier des Verfassungstages zu empfehlen. Eine Veröffentlichung dieses Beschlusses liegt heute, am 12. Juli, noch nicht vor; auch keine offiziöse Nachricht; das „Evangelische Deutschland" schweigt davon, wo es alle sonstigen Ergebnisse der Tagung berichtet. Das ist auffallend, aber an der Tatsache darum nicht zu zweifeln.

In Eisenach hat Geheimrat D. Kahl auf diese Entscheidung, wie man hört, seinen besonderen Einfluß geübt. Damit ist meine Interpretation seiner Königsberger Rede (vgl. CW 1927, 14, 654 ff.) gerechtfertigt*).

Wenn wir immer wieder dafür eingetreten sind, daß unsre evangelischen Kirchen zum heutigen Staat ein positives Verhältnis gewinnen möchten, so hat uns dabei niemals ein Parteiinteresse geleitet. Wie sollte das eigentlich aussehen? Man sage mir das doch. Sondern das allerdings im großen Sinne des Worts politische Interesse, daß unsre Kirchen dem neuen Staat, der deutschen Republik, den Dienst nicht schuldig bleiben möchten, den sie ihm leisten können und sollen. Von diesem Verlangen kann ich nicht abgehen als Politiker, als für meinen Staat Verantwortlicher. Denn mein Staat kann den Tribut von Innerlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Berufsfreudigkeit, den allein die Kirche aus dem Schatz ihrer Frömmigkeit ihm zu geben vermag, nicht entbehren. Gerade der republikanische Staat nicht, der mit Untertanengehorsam nicht mehr rechnen kann, sondern freie Mitwirkung voraussetzt — „allgemeines Priestertum der Gläubigen".

Ich kann aber auch als evangelischer Kirchenchrist von diesem Verlangen nicht abgehen. Denn gerade im bürgerlichen Beruf habe ich mein „Priestertum" nach deutsch-lutherischer Auffassung vornehmlich zu bewähren. Das heißt nun aber eben — auf Grund der Geschichte unsers Volkes — heute mehr als je: im staatsbürgerlichen Beruf. Begreifen das erst die evangelischen Kirchenleute, so wird es besser „stohn" in Kirche und Staat.

An einem evangelischen Konkordat liegt dabei weniger. Es liegt alles daran, daß die Kirche dem Staat richtig dient. Inwieweit es gut ist, daß der Staat sie dafür bezahlt, ist eine andre Frage, die frommen Gemütern hier und dort viel zu schaffen macht. Aber diesen finanziellen Verzicht zu leisten, dazu ist unser Kirchenvolk nicht reif. Gewaltsam abgenötigt, würde er vielleicht ihm zum Gewinn sein. Freiwillig begehrt, ist er zur Zeit eine Schwärmerei. Man kann ihn nur als Ziel predigen.

Und also wollen wir einen rechtschaffenen Vertrag auch des preußischen Staats mit seinen acht Landeskirchen begrüßen. Wir vertrauen, daß er ihn „ohne Hörner und Zähne" abschließen wird.

Am 11. August aber gedenken wir dankbar der Verfassung, die unser Volk in einer harten, wilden Zeit sich zu geben von Gott befähigt worden ist. Kein Wunderwerk für die Ewigkeit, aber ein Wunderwerk, wenn wir erwägen, wie es damals in und um uns stand. Ihr zweiter Teil zum mindesten ist so, daß man sehr wohl über mehr wie einen Paragraphen predigen kann. Und das ist nicht zufällig.

Marburg Martin Rade

*) In Nr. 28 vom 14. Juli bringt endlich das „EvDtld" eine bescheidene Nachricht, man sieht sie kaum, von einer „Anregung" des Reichs-Innen-Ministers, welcher „nach eingehender Beratung" der DEKA nachgekommen sei und beschlossen habe: „den obersten Kirchenbehörden unter Hinweis auf die „Vaterländische Kundgebung des DEKT in Königsberg zu empfehlen, der Anregung nach ihren kirchlichen Verhältnissen Folge zu geben". Da ist viel Wasser in den Wein vom 1. Juni gegossen worden. Man weiß ja auch, woher die Wasser kommen. Auch für solche Akte gilt das Schriftwort 2. Kor. 9, 7: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb". Zäh und mißmutig bewegt sich diese Kirchengeschichte. Man beruft sich auf Königsberg. Ja freilich ist das denkwürdig genug, wie in jener Kundgebung zwar von dem Staat geredet wurde, aber niemals dieser Staat, der heutige Staat, die deutsche Republik erwähnt werden durfte. Ich kann diese Art Vorsicht und Zweideutigkeit nur kläglich finden. Und wie erfreulich wäre und wie luftreinigend da eine ganz andere Bekanntmachung des Beschlusses vom 1. Juni gewesen.

Religion und Recht in der Kirche

Ein Wort zum Fall Knote

Von Kaiser Ferdinand I. wird ein Wort berichtet, das er ganz besonders liebte und immer wieder anwendete: „Das Recht muß seinen Gang haben, und sollte die Welt darüber zu Grunde gehen." Wie ein dunkler Dämon geht dieses Wort noch heute um, selbst in der Kirche. Als seinerzeit der Fall Jatho weithin durch Deutschland die Gemüter bewegte, da ging es um Großes: um eine neue Form evangelischer Frömmigkeit und um ihr Recht innerhalb der Kirche. In dem neuesten Fall, dem des Pfarrers Lic. Knote in Bayreuth, geht es um erschreckend Kleines: um einen völlig bedeutungslosen Rechtsparagraphen, dem alles geopfert wird: ein wertvoller Mensch, ein blühendes Gemeindeleben, das Ansehen und der Ruf der Kirche.

Dieser neueste Fall ist erschütternd. Pfarrer Knote hat in hervorragender Weise in seiner Gemeinde gewirkt und stand in größtem Ansehen. Selbst das Spruchkollegium, das ihn absetzte, betont die „anerkannte Tadellosigkeit seiner Amtsführung" und hebt rühmend die „Lauterkeit seiner Gesinnung" und die „Vornehmheit seines gesamten Verhaltens" hervor. Es nennt ihn einen „Mann von besonderer Begabung" und „von heißer Liebe zu seiner Glaubensgemeinschaft" und bedauert selbst, daß bei seiner großen Leistungsfähigkeit seine Kraft dem Dienst der Kirche nicht erhalten bleibt. Und warum darf solch ein hervorragender Mann seine segensreiche Wirksamkeit in seiner Gemeinde nicht fortsetzen? Warum weist man ihn aus seinem Amt?

Es besteht da eine alte Entschließung des Oberkonsistoriums in München vom 1. Juni 1856. Diese erklärt, daß die damals herausgegebene Ordnung und Form des Gottesdienstes künftig nicht mehr als fakultativ zu betrachten sei, sondern als definitiv; diese Bestimmung ist für alle folgenden Ausgaben der Agende gleich geblieben. Zu den wesentlichen Bestandteilen der Gottesdienstordnung in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins gehört auch das Apostolikum, und ein Kirchengesetz vom 7. September 1927 bestimmt, daß ein Pfarrer, der sich in einen Gegensatz zu wesentlichen Bestandteilen der in der Kirche festgesetzten gottesdienstlichen Ordnungen gesetzt hat und dabei beharrt, in der

Landeskirche keine pfarramtliche Tätigkeit mehr ausüben darf. Pfarrer Knote, der vor geraumer Zeit selbst den Landeskirchenrat in München erfolglos um Freigabe des Bekenntnisses anging, lehnt aber die Sätze von der Jungfrauengeburt, von der Höllenfahrt Christi und der Auferstehung des Fleisches als unrichtig aus Gründen der Wahrhaftigkeit ab, woraus sich für ihn die Ablehnung des Gebrauchs des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gottesdienst und bei kirchlichen Handlungen ergibt. Damit ist aber sein Geschick besiegelt. Er ist laut Urteil des Spruchkollegiums vom 16. Mai 1929 „nicht mehr fähig, der pfarramtlichen Tätigkeit im Kirchendienst zu genügen". Ein wundervoll klarer Rechtsbestand, an dem jeder Jurist nur seine Freude haben kann! Summum jus!

Was aber sagen die Freunde der Kirche dazu? Summa injuria! Pfarrer Knote ist nicht verurteilt worden, weil er jene drei Sätze des Apostolikums für unzutreffend hält, zumal auch das Spruchkollegium andeutete, daß nach seiner Auffassung die Möglichkeit einer anderen theologischen Stellungnahme gegeben sei. Auch hat man seine Ablehnung des Apostolikums ihm nicht deswegen verübelt, weil etwa dieses Bekenntnis für die gottesdienstliche Erbauung von unersetzbarem religiösen Werte wäre. Diese Bedeutung gerade ist ja weithin bestritten, und diejenigen Landeskirchen, in denen es außer Geltung gesetzt ist, entbehren dadurch nichts an Kraft und religiöser Tiefe in ihren Gottesdiensten und kirchlichen Handlungen. Im Gegenteil hat gerade der Schaden, den dies Bekenntnis in der Seele Vieler anrichtet, Pfarrer Knote zu seiner Ablehnung gedrängt. Seine innere Wahrhaftigkeit lehnt sich dagegen auf, vom Altar her Sätze zu verlesen, die er seiner wissenschaftlich wohl begründeten Überzeugung nach für nicht richtig halten muß; er sträubt sich dagegen, seinen Gemeindegliedern ein Bekennen zuzumuten, das bei Vielen ihrer inneren Überzeugung widerspricht. Er lehnt den Gebrauch dieses Bekenntnisses ab, weil er das Ansehen seiner Kirche nicht gefährden will durch das Odium der Unwahrhaftigkeit und theologischen Rückständigkeit, das mit der obligatorischen Aufrechterhaltung dieses Bekenntnisses unzweifelhaft verbunden ist.

Aber um alles das handelt es sich bei seiner Verurteilung nicht. Es geht hier um *nichts, was irgendeine Bedeutung hätte* für das religiöse Leben der Kirche. Das gerade ist es, was diesen Fall so erschütternd macht. Um nichts weiter handelt es sich, als um eine ganz *formale Äußerlichkeit*, um eine Ziffer 1 irgendeines Gesetzes. Weil nun einmal der Gebrauch des Apostolikums vorgeschrieben ist, darum muß es gebraucht werden, mögen auch die Gewissen darunter zerbrechen. Und einen bewährten Mann jagt man deshalb vom Amt. Welch entsetzlicher Gesetzesformalismus! Ich habe jede Hochachtung vor den Juristen und vor ihrem Fach. Aber ebenso wie theologisches Denken im Gerichtssaal das Ende der Rechtsprechung bedeuten würde, ebenso bedeutet solches juristische Denken innerhalb der Kirche den Tod für jede tiefere Frömmigkeit. Wenn vollends das Spruchkollegium eine Wiederkehr des Pfarrers Knote in sein Amt dann für möglich hält, wenn einmal eine spätere liturgische Weiterentwicklung die heutige Ordnung über die Geltung des Apostolikums umgestalten sollte, so ist solch eine Äußerung ein geradezu niederschmetterndes Dokument für die jammervolle Versklavung unter den Gesetzesbuchstaben, dem unsre Kirche weithin verfallen ist.

Unsere evangelische Kirche in allen ihren Verzweigungen hat ja, was die geistige Weiterentwicklung anlangt, niemals zu den Schnelläufern gehört. Aber es sind nun wohl schon dreißig Jahre her, daß D. Rade den Kampf eröffnet hat gegen die unheilvolle Vermengung von Glauben und Recht innerhalb der Kirche*). Und noch stehen wir auf dem alten Fleck. Es muß aber einmal ganz unumwunden ausgesprochen werden: eine Kirche, die das *Recht über die Religion* stellt, hat die Berechtigung zu ihrer Existenz verwirkt, sie hat den Boden des Evangeliums verlassen. Und daß es solch formale Nichtigkeiten, solch unglaublich niedere Zäune sind, über die man nicht hinweg zu kommen vermag, das ist es, was unsere Lage so ernst und zugleich auch so beschämend macht.

Wir stehen im Jahr der großen Protestation. Sollten wir nicht auch einmal mit tiefstem Ernst protestieren dürfen gegen alles Totengräbertum in unserer Kirche? Wir protestieren dagegen, daß weithin in der evangelischen Kirche das Recht mehr gilt als die Religion, der Buchstabe mehr als der Geist, die wertloseste Verordnung mehr als der wertvollste Mensch. Wir protestieren dagegen, daß eine Kirche, die die Hüterin aller Sittlichkeit sein soll, durch leere Verordnungen sich zwingen läßt, tief unsittlich zu handeln. Wir protestieren dagegen, daß die Kirche, die religiöse Lebenskräfte verwaltet, sich dazu erniedrigen läßt, ihr geistiges Leben zu ersticken und zu begraben unter dem vermodernden Schutt veralteten Rechts. Wir protestieren!

„Religion und Recht — in der Kirche"? Nein, Religion *oder* Recht. Nein, nicht Recht, sondern *Religion*!

Dortmund *Hermann Goetz*

*) Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts. Tübingen, J. C. B. Mohr 1900.

Zum Verständnis des Marburger Religionsgesprächs

4. *Beginn des Streites 1524*

b) *Luthers Brief an die Straßburger*

Während Zwingli in seiner Epistel an Matthäus Alber den Kampf gegen die lutherische Abendmahlslehre aufnahm — ohne Luther selbst ausdrücklich anzugreifen — fand gleichzeitig zwischen Luther und den Straßburgern ein folgenschwerer Austausch statt. Briefe waren zwischen ihnen schon oft gewechselt; Luther hatte Freunde in Straßburg, seiner Person und seiner Sache zugetan: den Rechtsgelehrten Nikolaus Gerbel, die Pfarrer Butzer und Capito u. A. Nun brachte *Karlstadt* Unruhe in ihr Verhältnis. Man mag ihn und seinen Reformeifer heute billiger beurteilen, als Luther damals, aber ein Unruhegeist war er. So hatte er denn das Kurfürstentum Sachsen verlassen müssen, nachdem letzte Verständigungsversuche Luthers mit ihm und seinen Leuten vergeblich gewesen waren. In Straßburg angelangt unterließ er nicht, seine Vertreibung aus Sachsen und Luthers Anteil daran leidenschaftlich zu schildern. Dazu nahm er die Feder in die Hand und setzte den Drucker in Trab: wie wir schon wissen, nicht weniger als fünf Schriften über das Abendmahl gegen Papst und Luther gingen damals durch die Baseler Presse und wurden vornehmlich in Süddeutschland verbreitet und gelesen. Luther hatte ihm das ausdrücklich zugestanden und ihm einen Gulden Handgeld darauf gegeben. Karlstadt machte dann also reichlich von dieser Freiheit Gebrauch; zwei weitere Flugschriften von andern Gegenständen kamen auch noch dazu. In Straßburg war es plötzlich mit dem Reformationsfrieden zu Ende. Wer hatte Recht mit seiner Abendmahlslehre, Luther oder Karlstadt? Dieser verwarf restlos die Realpräsenz, die Gegenwart des leiblichen Christus in den Elementen. Mochte er sonst eine wunderliche Theologie haben: seine Lehre war nach der negativen Seite hin klar und durchgreifend, den Radikalen gefiel sie. Auch stillere Gemüter wurden unsicher. Was sagt Luther dazu? Man schickt einen Boten zu ihm nach Wittenberg.

Der Bote bringt ein Schreiben mit von sieben Straßburger Predigern, datiert vom 23. November 1524. Die Ehrfurcht vor Luther, die sie alle haben, kämpft mit Zweifeln an seiner Lehre. Was ist nun Gottes Wort? Luther soll es ihnen sagen. Karlstadts Bücher gab man dem Boten mit.

Dieser trifft am 14. Dezember in Wittenberg ein. Luther gibt ihm einen gedruckten Brief „an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist“ mit auf den Heimweg, dazu noch Briefe an Privatpersonen.

Die Zeit, in der das alles geschah, ist genau die Zeit, in der Zwinglis Brief an Alber, datiert 16. November 1524, in Süddeutschland umlief und selbstverständlich auch nach Straßburg kam.

Luther hat es in seinem gedruckten Sendschreiben nur allein mit Karlstadt zu tun. Was er da geschrieben hat, ist keineswegs besonders wertvoll. Ganz ausführlich wird er das, was die Straßburger Pfarrer wollten, in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ bringen, an die er sich damals machte und die 1525 in zwei Teilen erschienen ist. Aber das Sendschreiben an die Christen zu Straßburg eröffnet nun eben seinerseits den Abenmahlsstreit[1]).

Uns interessiert hier nur, was in dem Briefe über das Abendmahl steht. Zunächst steht darin jene von uns schon mitgeteilte merkwürdige Stelle, in der er bekennt, daß auch ihm vor fünf Jahren Zweifel an der Realpräsenz zu schaffen gemacht hätten (vgl. Nr. 11 Sp. 531 f.). Geschickt war dieses Zugeständnis nicht; es konnte nur die Zweifler stärken. Ja noch heute, sagt er, würde ihm das recht sein: wenn „Jemand mit beständigem Grund beweisete, daß schlichtes Brot und Wein dawäre“ —

Aber, wie D. Karlstadt davon schwärmet, ficht mich so wenig an, daß meine Meinung nur desto stärker dadurch wird. Und wenn ichs vorhin nicht hätte geglaubt, würde ich durch solch lose, lahme Possen, ohn alle Schrift allein aus Vernunft und Dünkel gesetzt, allererst glauben, daß seine Meinung müsse nichts sein. Als ich hoffe, daß Jedermann sehen soll, wenn ich nu antworte[2]) ...

Ich bin gefangen, kann nicht heraus, der Text ist zugewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen[3]).

Es stand in dem Brief manches gute Wort für die Straßburger Gemeinde, das auf fromme Gemüter gewirkt haben mag. Aber für die gelehrten Theologen konnte er nichts bedeuten. Und so gab er keinen Wall ab wider die Woge, die von Zürich her jetzt an sie heranbrandete. Butzer und Capito (von denen, wie ich hoffe, ein kundigerer Freund demnächst ein Bild geben wird; ich kann es nicht, denn ich habe nichts von ihnen gelesen; man darf auf das Köhlersche Buch verweisen; sie sind für die Vorgeschichte des Marburger Gesprächs überaus wichtig) — Butzer und Capito wenden sich von Luther bei aller festgehaltenen Dankbarkeit und Glaubensgemeinschaft mehr ab und Zwingli zu. Überhaupt gewinnt Zwinglis Lehre, unterstützt durch des trefflichen Baselers Oekolampad verwandte Lehre, in Süddeutschland zusehends an Boden, in wichtigen Städten die Oberhand. Es ist ein Hauptreiz und -wert des Köhlerschen Buches, daß man das bis ins Einzelne verfolgen kann. Da sang man dann wohl 1526 in Augsburg in einem langen Liede:

Es pochet Luther hoch daher
Mit einem einzgen Worte,
Als ob sonst nichts geschrieben wär
In manchem End und Orte.

Denn als er sagt: **Das ist mein Leib** —
Merk aber, was er nachher schreib:
Der für euch wird zerbrochen. . . . . . .

Darum der Papst und Luther klug
Der Sachen haben gar kein Fug,
Wiewohl sie eins sind worden[4]).

Und das ist nun die schwere Belastung gleich im Beginn dieses Abendmahlsstreits, daß Luther um seines Glaubens an die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament willen jetzt einfach mit dem Papst und seiner Lehre zusammen geschaut und zusammen befehdet wird. Das Gemeinsame mit ihm entging ja auch den römischen Theologen nicht. (Cajetan!) Zwingli erwies sich dem gegenüber als der Konsequente, als der rechte Hort eines jedem Kompromiß mit dem alten Aberglauben feindlichen Protestantismus.

Wie aber dies das Verhängnis für die Südländer wurde, daß sie Luther und den Papst nicht mehr recht unterscheiden konnten, so für Luther das Andre, daß er Zwingli (und Genossen) nur durch Karlstadt hindurch sah. Jene kannte er nicht oder kaum, diesen kannte er, und hatte sich ihn gründlich vergraut. So ist sein Votum gegen Karlstadt in dem Briefe nach Straßburg bereits ein Votum gegen Zwingli, eine Art praescriptio haereticorum, eine Vorverurteilung der Schweizer und ihres Anhangs[5]).

Marburg Martin Rade

Jungevangelische Tagung

„Neuorientierung der Kirche“ war das Thema, unter dem sich über 100 Männer und Frauen am 11. und 12. Juni im Philippshause in Marburg zusammengefunden hatten. In der Einladung hieß es: „Wir möchten dem kirchlichen Wollen der jüngeren Generation Klarheit und Ausdruck geben, das verantwortungslose Zusehen und Kritisieren überwinden, die Vereinzelten sammeln und ein einheitliches Zusammengehen der vielen Bünde, Bewegungen und Konferenzen ‚Jungevangelischer‘ Art ermöglichen.“ Seit zwei Jahren hatten Konferenzen im kleineren Kreise diese halb öffentliche Versammlung vorbereitet, auf der die Konferenz jüngerer hannoverscher Theologen, die Berneuchener, Christdeutsche, Neuwerk, Sydower Bruderschaft, BDJ, Religiössoziale u. A. vertreten waren. Die Tagung führte auf Grund der Referate von Professor Piper-Göttingen „Vom Machtwillen der Kirche“ und von Pfarrer Ritter-Marburg und Schafft-Kassel über die Konfirmationsnot zur Begründung einer Arbeitsgemeinschaft mit Vertrauensleuten in allen Provinzen und Landeskirchen und einem Aktionskomitee, bestehend aus Piper, Schafft und Pfarrer Beunotte-Hoyershausen.

Neuorientierung! Das ist eine Absage an die bisherigen kirchlichen Richtungen und kirchenpolitischen Parteien. Der Gegensatz zwischen „Positiv“ und „Liberal“ ist für diesen Kreis nicht mehr vorhanden: „Man soll nicht denken, daß ein bestimmtes kirchenpolitisches Parteiprogramm und das Evangelium austauschbare Dinge sind.“ Seine Teilnehmer kamen von allen Seiten her: Von den „Positiven“ und vom Protestantenverein, von den Gemeinschaften und vom Religiösen Sozialismus, und eine große Zahl stand bisher überhaupt in keiner Gruppe. Das ist allein schon etwas Großes. Es ist ja vorbereitet durch die Entwicklung der Theologie; man kann heute nicht mehr die theologischen Dozenten in bestimmte Schemata einordnen, so oft das auch in den Kirchenzeitungen noch geschieht. Aber hier ging man nicht aus von der Theologie: „wir wollen nicht mit den Holzschwertern unserer Theologie uns die Schädel zerschlagen, sondern diese Holzschwerter uns zerschlagen lassen von Gott.“ Es geht um Gott, um das Evangelium. Das schien für fast Alle eine eindeutige und feste Größe zu sein; nur einmal klang die Frage an: „Was für ein Evangelium?“ Darin aber war man einig, daß die Lösungen nicht von unten her gefunden werden können, daß die Menschen nichts machen können, sondern daß es von oben kommt und wir nichts weiter zu tun haben, als zu verkünden, was uns gegeben ist.

---

[1]) Daß Luther bereits 1523 in seiner Schrift „Vom Anbeten des Sakraments“ die Lehre des — Honius bekämpft hat, wissen wir (Nr. 11 Sp. 554). Aber das war nur eine freundschaftliche Belehrung der Böhmen, von einer Frontstellung nach Süden ist da noch nicht die Rede.

[2]) Eben in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten“.

[3]) WA 15, 394. EA 53, 274. de Wette 2, 577 f.

[4]) Das ganze Lied bei Köhler S. 280 f.

[5]) Das gilt auch von der Schrift „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament“. Diese folgt also sofort, 1525. Man findet sie in der Braunschweiger (jetzt Leipziger) Ausgabe im ersten Ergänzungsbande mit reichlichen wertvollen Erläuterungen. WA 18. EA 29.

Das aber hat die Kirche nicht getan. „Die Kirche ist der Ort der Verdunkelung, des gesättigten frommen Fleisches, wo Gott nicht zu Wort kommt über all unserem frommen Geschwätz." „Wir wollen nicht mehr beruhigt dem Jahrhundert der Kirche entgegenschlafen, sondern wir sind beunruhigt über das Jahrhundert der Kirche." Es ist der Machtwille der Kirche, der vom Evangelium her bekämpft wird, ebenso sehr die ängstliche Kirche, die sich mit äußeren Mitteln erhalten will, wie die allzu zuversichtliche Kirche, die da meint, selbst etwas machen zu können. Sie ist nur Säemann Gottes, Verwalterin der großen Gaben Gottes an die Menschheit. Sein Wort ist ihr anvertraut. Aber es wird von Menschen verwaltet, darum muß der Einzelne immer ringen um das Verständnis des Anderen, damit er nicht sein subjektives Urteil sprechen läßt. Nicht das Subjektive, nicht der Einzelne darf maßgebend sein für die Forderungen, die zu erheben sind. Es ist alles aus dem Glauben heraus zu gestalten, und die persönliche Freiheit muß sich beschränken lassen. Es war darum keine richtige Formülierung, wenn von einer Seite der Gegensatz von „Orthodox" und „Liberal" umgesetzt wurde in „Klerikal" und „Freie Volkskirche". Der Gegensatz muß heißen: Klerikal und gläubig.

Die Kritik an der Kirche ist nun — und das ist das Neue — verbunden mit einer positiven Einstellung, mit dem klaren Willen, die Kirche neu zu gestalten. In dem Vortrage von Piper waren schon eine Reihe von Einzelausführungen gegeben. Die Kirche soll nicht die Macht über die anderen Personengruppen oder Institutionen zu erringen suchen, sondern diese in den Stand setzen, ihre Aufgabe in echt evangelischem Sinne zu erfüllen. Sie soll nicht die politischen Parteien vor ihren Wagen spannen, noch weniger sich von ihnen selbst als Mittel für politische Zwecke mißbrauchen lassen. Die Kirche soll das Eigenrecht der außerkirchlichen Organisationen anerkennen, auch das Eigenrecht der Schule: sie soll dem Gesetzgeber die Absicht ausreden, Menschen mit Machtmitteln in die christliche Schule zu bringen. Aber die Kirche steht dem Leben des Volkes nicht indifferent gegenüber, sie hat hier die Aufgabe des Gewissens zu erfüllen. Sie verzichtet auf den Schutz des Staates. An einer Bestrafung von Gotteslästerungen darf ihr gar nichts liegen. Sie soll kein Konkordat abschließen, weil die äußere Vorbedingung, die Gleichberechtigung der Partner, nicht besteht. Sie soll nicht pochen: Das und Das habe ich bereits geleistet; sie soll selbstlos dienen im Glauben an das Kommen des Reiches Gottes, das Menschen nicht machen, sondern das Gott schenkt. „Die für ihren äußeren Bestand notwendigen Mittel soll sie durch Bitten zu erlangen suchen und das ihr angetane Unrecht soll sie verzeihen." Ihre Körperschaften soll sie nicht den politischen analog gestalten; die Wahlen sollen in Gemeindeversammlungen beraten und beschlossen werden, keine Erledigung grundsätzlicher Fragen durch Mehrheitsbeschlüsse, kein Ausschluß kirchlicher oder religiöser Minderheiten von verantwortlicher maßgeblicher Mitarbeit.

Ein besonderes Interesse hat dieser Kreis für liturgische Fragen. Darum war als Beispiel für die Einzelgestaltung die Konfirmationsfrage gewählt. Konfirmation ist nicht Erneuerung des Taufbundes: die Kirche entsteht durch das Handeln Gottes und nicht der Menschen. Sie ist nicht Aufnahme in die Gemeinde: in was für eine Gemeinde sollen die Kinder denn aufgenommen werden, der sie nicht schon angehören? Reife im Glauben: als ob das irgendwie mechanisch festgestellt werden könnte durch ein Gelübde. Es ist ein Irrtum, als ob es eine abstrakte Entscheidung für Christus geben könnte, abgesehen von der Entscheidung im täglichen Leben. Bekenntnis: Eine Verwechslung von doctrina und fides, eine Entleerung des Begriffs. Überall ein Arbeiten mit Fiktionen, eine ständige Abschwächung dessen, was Bekenntnis und Gelübde bedeuten; es werden große Worte in den Mund genommen und damit ein möglichst kleiner Sinn verbunden. Sinnvoll ist nicht, zu fragen: Was können wir von den jungen Menschen verlangen, um eine Sicherung zu haben, sondern: Was können wir ihnen geben vom Evangelium her. Aus der Konfirmationsfeier ist alles rücksichtslos zu entfernen, was jenseits dieser Altersstufe liegt. Sie ist Weihe der Jugendzeit, Verkündigung des Evangeliums an diese Altersstufe an der Schwelle der Kindheit und der Mündigkeit.

Es sind radikale Forderungen, die hier erhoben werden, aber radikal im eigentlichen Sinne: von der Wurzel her. Alles Anti kommt aus dem Protestari, aus dem Für die Wahrheit zeugen. Es ist ein starker Wille zur Tat vorhanden: „Mit Worten und theologischen Diskussionen ist nichts getan. Es handelt sich um konkrete Entscheidungen von Fall zu Fall, die nicht aufgeschoben werden können." Eine Kritik der Kirche, die nicht kommt aus den Nöten des Einzelnen, sondern aus der Besinnung auf ihr eigentliches Wesen. Die Frage liegt nahe, ob eine solche Gedankenführung dem Charakter der Kirche als soziologischen Gebildes, den sie doch auch hat, gerecht werden kann. Man weiß wohl, daß die Kirche Rechtsordnungen braucht, man weiß, daß die Masse Sitte nötig hat: aber man soll sie nicht aufrecht erhalten mit Mitteln, die dem Evangelium nicht entsprechen. Man weiß, daß es um harte Dinge geht: die Pastoren müssen bezahlt werden. Die harte Problematik des Lebens wird noch viele Fragen aufgeben. Aber man will keine Kompromisse und ist darum gegen die Botschaften der Kirchentage: man soll das Glaubensprinzip finden, das hinter den einzelnen Meinungen steht. Es ist sehr zweifelhaft, ob es bei diesem Gestaltungswillen aus dem Letzten heraus gelingen wird, den kirchlichen Betrieb in seiner jetzigen Ausdehnung aufrecht zu erhalten. Aber ist denn die Kirche des Machtwillens vor dieser Gefahr gesichert? Bröckelt es nicht überall und ist nicht die größte Gefahr, daß Menschen um des Evangeliums willen an der Kirche kein Interesse mehr haben, daß das Salz dumm wird?

Die Jungevangelischen — sie haben sich nicht selbst so genannt, aber vielleicht ist es doch die richtige Bezeichnung — wollen alle Konsequenzen dieser positiven Einstellung zur Kirche ziehen und sich auch an den kirchlichen Wahlen beteiligen: ob als gesonderte Gruppe oder in den bestehenden kirchlichen Gruppen, hängt von den Verhältnissen der einzelnen Landeskirchen ab. Sie werden wahrscheinlich auf der linken Seite mehr Verständnis finden als auf der rechten: sehr Vieles erinnert uns an die Morgenzeit der Freunde der Christlichen Welt. Aber es wäre wünschenswert, daß sie in allen Kreisen als ein Salz wirkten und vornehmlich, daß sie hülfen zur Überbrückung der kirchlichen Gegensätze. Es ist in der Kirche viel Abendstimmung; soll noch einmal ein neuer Morgen anbrechen?

Jeßnitz, Anhalt Ewald Stier

Zweite Konferenz der theologischen Universitätslehrer der baltischen Länder in Riga

Vom 2.—4. Juni 1929 versammelten sich in Riga Vertreter der theologischen Fakultäten von Dorpat, Helsingfors, Åbo, Königsberg, Upsala, Riga. Das Interesse an näherer Fühlungnahme der theologischen Fakultäten der baltischen Länder hatte bereits vor zwei Jahren Vertreter von Dorpat, Helsingfors, Åbo und Riga in Helsingfors zusammengeführt. Bei dieser zweiten Tagung war nun der Kreis der teilnehmenden Fakultäten um zwei erweitert, nämlich um Königsberg und Upsala.

Gegenstand der Verhandlungen war einerseits das praktische Thema „Die Universitätsausbildung des Theologen zum Beruf eines Universitätslehrers, Pfarrers, Religionslehrers". Benzinger-Riga war wegen dringender Reise nach Deutschland gezwungen, sein Referat über die Ausbildung zum Universitätslehrer ausfallen zu lassen. Maldonis-Riga hatte den zweiten Teil übernommen. Im ersten Teil setzte sich der Vortragende auseinander mit den Vorwürfen, die von Seiten der Kirche gegen die Erziehungsmöglichkeiten des Studierenden zum Beruf des Pfarrers innerhalb einer theologischen Fakultät er-

hoben zu werden pflegen. Dabei wurde als radikalster Vorwurf das pädagogische Bedenken bezeichnet, die Fakultät könne als Glied der Universität keine religiös-ethische Erziehung garantieren, ja die Universitätsfakultät störe, wenn sie nicht unter dem bestimmenden Einfluß der Kirche stünde. Demgegenüber wurde betont, daß die notwendige Einseitigkeit der theologischen Institutsausbildung, die den Verkehr mit anderen Fakultäten ausschließt, den kulturellen Anforderungen der Gegenwart unmöglich genügen könne. Freilich glaubte der Referent bei den theologischen Universitätsfakultäten einen bedauerlichen Mangel an praktischer Ausbildungsmöglichkeit feststellen zu müssen. Die Theorie müsse an der Praxis erprobt werden. Die Notwendigkeit des Kontaktes von Fakultät und Kirche wurde ausdrücklich betont. Keine Theologie ohne Kirche, aber auch keine Kirche ohne Theologie. Der zweite Teil des Vortrages brachte nun eine Reihe praktischer Vorschläge zur Studiengestaltung, von denen kurz folgende genannt seien: Exegese aller Bücher des Neuen Testaments steht an der Spitze der theologischen Arbeit überhaupt; das Hebräische wird fakultativ; in den geschichtlichen Fächern ist mehr als bisher eine ideengeschichtliche Behandlung zu bevorzugen. Auch der in den jungen Staaten bestehenden Schwierigkeit, Wissenschaftler aus den Kreisen des eigenen Volkes zu bilden, wurde durch einige Vorschläge gedacht, bei denen man im Interesse der Solidität der wissenschaftlichen Bildung und späteren Arbeit wünschen muß, daß sie einer treibhausartigen Beschleunigung dieses Prozesses nicht Vorschub leisten.

Adamovics-Riga sprach kurz über die Ausbildung zum Religionslehrer, wobei insbesondere die Aufgabe des Lehrers hervorgehoben wurde, die Weltanschauung des Schülers zu entwickeln, um sie vor späteren zersetzenden Einflüssen zu schützen. Interessant gestaltete sich die anschließende Debatte. Tennmann-Dorpat referierte über die Pfarrerausbildung in Estland, Zscharnack-Königsberg über Reformbestrebungen in Deutschland. In Auseinandersetzung mit Maldonis warnte Zscharnack vor allzu ausschließlicher Anwendung ideengeschichtlicher Methoden, da ohne sichere Fundamente der Studierende Allem ausgeliefert sei. Hinsichtlich der Heranbildung der künftigen Wissenschaftler wurde geltend gemacht, daß es weniger darauf ankomme, bereits den Studiengang dem ja auch von vornherein gar nicht gewissen Ziel anzupassen, sondern daß in erster Linie die eigene Aktivität in enger Zusammenarbeit mit dem Dozenten zu fordern sei als Weg zu künftiger wissenschaftlicher Tätigkeit.

Am Nachmittag des ersten Tages sprach zunächst Hjelt-Helsingfors über „Syrus Sinaiticus und seine Bedeutung für die neutestamentliche Textkritik" an Hand von Lichtbildern, die er auf seiner kürzlich veranstalteten Palästinareise aufgenommen hat. Ihm folgte ein Vortrag von Seesemann-Dorpat „Zur Johanneischen Frage". Der Vortrag ging aus von der Aufstellung Karl Bornhäusers in seinem Buch „Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel" 1928. Im Einzelnen wurde die Frage des Selbstzeugnisses des Verfassers und des Zweckes des Evangeliums behandelt. Kundsin-Riga sprach sodann über „Gnostisches im Johannesevangelium". Zum Verständnis des Johannesevangeliums sind gnostische Gedankengänge heranzuziehen. Darauf deutet einerseits die Überordnung der Erkenntnis über den Glauben und anderseits der Aufstieg vom Wunderglauben zu höherer Erkenntnis als Endziel. Auch die gnostische Dreiteilung (Hyliker, Psychiker, Pneumatiker) wurde im Johannesevangelium an einer Reihe von Beispielen nachgewiesen.

Der zweite Tag der Konferenz begann mit dem Vortrag von Schulze-Königsberg über „Gogarten". Der Referent behandelte Gogartens Anschauungen im Anschluß an seine Schrift „Ich glaube an den dreieinigen Gott". Er geht von Gogartens ganz auf die Gegenwart der jeweiligen Situation bezogenen Schöpfungsglauben aus und erörtert dann seinen Geschichtsbegriff: Begegnung eines Ich mit einem Du, bzw. eines gegenwärtigen Ich mit einem vergangenen Du. Das führt dann auf den Offenbarungsbegriff Gogartens. Die Offenbarung wird nicht in übernatürlichen Geschehnissen, auch nicht in der Inspiration der Schrift, sondern in einem vom Schöpfer qualifizierten Geschehen gefunden. Diese Qualifizierung besteht in dem vom Schöpfer gewirkten Glauben des einen im Vergangenen begegnenden Du. An die weitere Ausführung dieser Grundgedanken schloß der Vortragende eine kurze Beurteilung des Gogartenschen Standpunktes. — Bohlin-Åbo behandelte das Thema „Kierkegaard als Apologet". Es ist die erste Aufgabe der Apologetik, den Menschen zur Einsicht der Verzweiflung zu bringen, in der er faktisch lebt. Denn ohne Glauben ist das Leben Verzweiflung. Das Christentum aber wäre selbst Verzweiflung, wenn es die gradlinige Entwicklung kultureller Faktoren wäre. Statt dessen ist es Offenbarung, d. h. der volle Gegensatz zu innerweltlichen Entwicklungsergebnissen. Diese Offenbarung trifft den Menschen primär wie ein alles umfassendes Gericht. Aber gleichzeitig eröffnet die Offenbarung dem Menschen einen neuen Lebensweg: auf dem Gebiete des Gewissens das Unbedingte, auf dem Gebiete des Gefühlslebens die Seligkeit, auf dem Gebiete des Gedankens die Wahrheit in der Form des absoluten Paradoxen. Worauf es also ankommt, ist, das Christentum so darzustellen, daß der Mensch sich in seinem Gewissen unbedingt von Gottes Majestät ergreifen läßt. — Tennmann-Dorpat referierte über „Idealismus und Christentum". Nach seiner Ansicht hat der Idealismus, da die Idee immer das Allgemeine sei, drei wesentliche Ergebnisse: für den Menschen die Entpersönlichung, für Gott pantheistische Gottesauffassung, für die Welt pantheistische Vergöttlichung. Dem stehe das Christentum gegenüber. Der substantielle Eigenwert des Individuums mit seinen Anlagen ist die Basis des christlichen Geisteslebens durch die Beziehung auf den persönlichen Gott.

Am Nachmittag des zweiten Tages sprach zunächst Puukko-Helsingfors über die Frage „Wie soll die Religion des Volkes Israel dargestellt werden?" Die Ausführungen liefen darauf hinaus: Die israelitische Religionsgeschichte muß die charakteristischen Linien der Entwicklung scharf herausarbeiten und weniger auf die positiven Einflüsse der altorientalischen Religion auf Israel als vielmehr auf negative Reaktion Israels gegen die fremden Einwirkungen Acht geben. Sie muß die alttestamentliche Frömmigkeit in ihrer vollendetsten und ergreifendsten Form würdigen und den nötigen Ausblick ins Neue Testament gewähren. — Lindblom-Åbo hatte zum Thema „Das Klagelied Micha 1 in historischer und archäologischer Beleuchtung". Es wurde etwa Folgendes ausgeführt: Das erste Kapitel des Michabuches besteht aus zwei selbständigen Dichtungen, die von Anfang an nichts miteinander zu tun hatten. Die Gerichtsweissagung über Samaria fällt in die Zeit vor 722, das Klagelied über Jerusalem stammt aus dem Jahre 711 und ist gleich nach der Eroberung Asdods und vor dem Fall Gaths vom Propheten empfangen worden. Die beiden Gedichte sind vom Sammler verbunden auf Grund des Gesetzes der Ideenassoziation. Die im Klagelied genannten Orte sind sämtlich in der Nähe von Bet Dschibrim (Eleutheropolis) bzw. in derselben Gegend wie die Heimatstadt Michas zu suchen. Gath sucht man am besten in Tell el-Mensija, Lachis in Tell ed-Duwer, Marescha in Tell Sandahanna usw. — Der Vortrag von Zscharnack-Königsberg über „Reformation und Antike" behandelte das Thema in Auseinandersetzung mit der These R. Grützmachers, wonach die Reformation, zumal die lutherische, neben dem Urchristentum die einzige „reine" Form des Christentums sei und dieses in seiner von der Antike freien Gestalt darstelle. Bei Vergleichung von Renaissance, Aufklärung, deutschem Idealismus mit der Reformation ergibt sich allerdings, daß der Reformation der Normcharakter der Antike, ihr diesseitiges Lebensgefühl, ihr Optimismus, ihr Vertrauen zur Vernunft fremd ist. Luther hat an der ihm vorliegenden Synthese von Antike und Christentum eine Korrektur vorgenommen durch Abstoßung der scholastisch-rationalen Elemente, der neuplatonischen Mystik und vor allem der römisch-antiken gesetzlich-rechtlichen Ideen des abendländischen Katholizismus. Aber im Hinblick auf seinen **deus absconditus**, seine Christologie, seine Satisfaktionslehre u. a. kann von einer durch ihn erfolgten Entantikisierung des Christentums nicht die Rede sein, und auch die Mystik wie die rationale Theologie haben noch im 16. Jahrhundert wieder eine Stelle im System des Altprotestantismus gefunden.

Die Reihe der Vorträge wurde beendet durch den Vortrag von Tor Andrae-Upsala über „Himmel oder Hölle? Die ältesten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode". Allgemein herrschte bisher die Ansicht, daß die Vorstellung vom unterirdischen Totenreiche, dem erweiterten Grabe, die ursprünglichste sein müsse. Der Referent suchte an der Sage von der Reise der Seele ins Jenseits zu zeigen, daß das Totenland in den ältesten uns bekannten Kulturen in den Himmel verlegt wurde. Besonders bei den Australiern und den Pygmäenvölkern ist die Jenseitsvorstellung solar orientiert. Erst in den Bodenbaukulturen seien bestimmte Ideen über ein unterirdisches Reich der Toten entwickelt worden.

Die nächste Konferenz soll — wie zum Schluß der Tagung festgestellt wurde — in zwei Jahren in Dorpat stattfinden.

Riga Gustav Mensching

Einiges vom 11. Kongreß des Frauen-Weltbundes

Vom 17.—23. Juni tagte in Berlin der Weltbund für Frauenstimmrecht und staatsbürgerliche Frauenarbeit, der es sich in erster Linie zur Aufgabe gesetzt hat, in allen ihm angeschlossenen Staaten das Stimmrecht der Frauen zu erkämpfen, daneben aber auch beim Völkerbund, mit dem er sich in enger Fühlung hält, und bei den Regierungen der Einzelstaaten dahin zu wirken, daß den Frauen keine staatsbürgerlichen oder sozialen Rechte vorenthalten werden, die der Mann für sich in Anspruch nimmt.

Zwei Sonntage umrahmten diese große Tagung, die von 800 Delegierten und ungefähr 2800 sonstigen Teilnehmerinnen besucht wurde, und an beiden Sonntagen fand man sich zu einer Weihestunde zusammen, die bei den vielen verschiedenen Nationalitäten und Konfessionen etwas Einigendes, unter einem großen Gesichtspunkt Verbindendes zum Ausdruck brachte. Am ersten Sonntag versammelten sich fremde und einheimische Gäste in der Nikolaikirche in Potsdam, wo sie den Worten von Generalsuperintendent Dibelius lauschten, der ab und zu auch das angelsächsische Idiom benutzte, um sich allen verständlich zu machen. Es war nicht ohne Wirkung, als er die fremden Gäste warnte, sich nicht von der hellen Seite deutschen Lebens täuschen zu lassen, die ihnen an der Oberfläche schnell zu Gesichte käme, sondern sich in diesen Tagen hineinzufühlen in deutsches Ringen um die Lebensnotwendigkeiten. Die Wichtigkeit dieser Warnung wurde stark empfunden und tönte

wider am Montag in der Begrüßung des Reichsinnenministers Severing, der auch den Schmerz des deutschen Volkes darüber zum Ausdruck brachte, daß man ihm noch immer die Schuld am Weltkriege ungerechterweise allein zuschiebe. Dann war es Frau von Velsen, die den Fremden zurief: Berlin ist nicht Deutschland! und sie eindringlich bat, auch andere Teile des Landes: Weimar, Ostpreußen, Industriegegenden in Augenschein zu nehmen, ehe sie in ihre Heimat zurückkehrten. Berlin allein könnte wohl täuschen! Selten hat es so gut gewirkt, wie in diesen strahlend schönen Sommertagen; kaum je wird der Berliner so häufig von seiner **beautiful town** sprechen gehört haben. Von prachtvollem Grün umgeben, mit vornehmer, zweckmäßiger Innenausstattung empfing das Krollhaus die Delegierten, denen es eine Woche lang geistige Heimstätte sein sollte; zahlreiche gastliche Häuser hatten Tor und Tür geöffnet, um es den Mitarbeiterinnen an der Weltkultur bei sich behaglich zu machen. Anderseits aber waren auch reichlich Anstalten getroffen, um die Fremden hineinschauen zu lassen in deutsches Elend, und in die soziale und pädagogische Frauenarbeit Berlins.

Am letzten Sonntag einte eine „Feierstunde für Völkerfrieden" in der Volksbühne, im Arbeiterviertel Berlins, noch einmal alle Delegierten und Gäste. Die verschiedenen Kontinente der Erde brachten durch ihre Vertreterinnen in kurzem Ausspruch den Friedenswillen der Frauen ihres Landes zum Ausdruck. Ein Sprechchor schloß sich mit der Darstellung eines Chorwerkes von Eleonore Kalkowska an, das das Leid des Krieges in zum Teil qualvoller, aber ergreifender Weise zeigte und in einem Appell an die Frauen aller Welt austönte, mitzuarbeiten, um den Frieden unter den Völkern herbeizuführen. Völkerverständigung war überhaupt das Grundthema aller Verhandlungen, doch stand der Kongreß noch einmal ganz unter dem Zeichen des Völkerfriedens: bei der großen öffentlichen Kundgebung im Krollsaal, der Tausende von Menschen faßt und doch nicht reichte, so daß für die Draußenstehenden der Lautsprecher aushelfen mußte. Darin dokumentierte sich eine größere Bereitschaft bei dem deutschen Publikum, als man noch vor wenig Jahren für möglich gehalten hätte — aber selbstverständlich fehlte der Enthusiasmus, den die Angelsachsen und die neutralen Länder der Friedensfrage entgegenzubringen im Stande sind. Dr. Gertrud Bäumers Worte: „Über den Frieden als Ideal zu sprechen ist leicht, schwer ist seine Verwirklichung. Das Bekenntnis zu der Idee ist ungenügend; eine reale politische Aufgabe ruft", die dann zur Abrüstungsfrage hinüberleiteten, waren dazu angetan, sowohl die Friedensbereitschaft als auch den Skeptizismus des deutschen Volkes ins Bewußtsein der fremden Gäste einzuführen. Sicher hat der Kongreß viel persönliche Bande geknüpft, vor allem auch die Frauenwelt der fremden Erdteile uns näher gerückt.

Der Kongreß in Berlin bedeutete diesmal nicht nur eine Arbeitstagung. Man feierte ein Fest, ein Jubiläum, denn vor 25 Jahren war der Weltbund in Berlin gegründet worden. Damals waren sieben Staaten beigetreten, heute konnten die jugendlichen Fahnenträgerinnen unter den Klängen der Musik mit 42 verschiedenen Flaggen durch den Saal nach der Estrade ziehen. Dort hatte unter dem Vorsitz von Mrs. Corbett Ashby der Vorstand seinen Platz gefunden, während der stattlichen Reihe von Frauen, die schon 1904 unter der Leitung der jetzigen Ehrenpräsidentin, Mrs. Chapman Catt, mit getagt hatten, ein Ehrenplatz neben dem Vorstandstische eingeräumt war. Man sah da Kämpferinnen vergangener Tage wieder, wie Anita Augspurg, Else Lüders und Helene Lange. Wohl konnten sie stolz auf die Errungenschaften der 25 Jahre hinblicken. Damals eine wenig beachtete Gruppe, wurden sie jetzt von Reichs-, Landes- und Kommunalbehörden aufs herzlichste begrüßt und eingeladen. In 25 Staaten haben die Frauen das Wahlrecht gewonnen, der Einfluß des Bundes auf Völkerbund und Regierungen ist im Wachsen. Viel Arbeit ist geleistet worden, vor allen Dingen in den Kommissionen, die die einzelnen Fragen durchdenken und formulieren und ihre Beschlüsse dem Plenum der Delegierten, das alle drei Jahre als Kongreß zusammentritt, zur Abstimmung vorlegen. So wurden diesmal zusammenfassende Entschließungen getroffen über: Frauenstimmrecht, Frieden und Völkerbund, Wirtschafts-, Sittlichkeits- und Gesetzgebungsfragen. An der knappen, sachlichen Arbeitsmethode zeigte sich die Erfahrung von 25 Jahren der Zusammenarbeit, und bei den meisten Vorlagen wurde bald die einigende Formel gefunden.

Anders bei der Frage des gesetzlichen Frauenschutzes. Schon vor drei Jahren in Paris hatte sich eine Gruppe von Frauen abgezweigt, die jeden gesetzlichen Schutz für Frauenarbeit, sogar den Schutz der Wöchnerin, ablehnen, die keinerlei Bevormundung dulden, „alle Türen für die Frauen offen" sehen wollen. Diese kleine Gruppe hat sich in den letzten Jahren sehr vergrößert und Anhänger in allen Teilen der Welt gefunden. So konnten sie sich in Berlin zu einem Bund, dem **„Open Door Council"** zusammenschließen. In einer von ihnen einberufenen Versammlung argumentierten die Vertreterinnen dieser Richtung hauptsächlich mit Beispielen davon, wie die Gesetze zum Frauenschutz (z. B. gegen Nachtarbeit der Frau) von den Arbeitgebern gegen die Frauenarbeit überhaupt ausgenutzt werden und der Frau mehr Schaden als Nutzen bringen. Im Gegensatz dazu stand eine sozialdemokratische Sonderversammlung, die besondere Schutzgesetze für die Frauen forderte, und das Reichstagsmitglied Frau Juchacz unterstrich diesen Standpunkt in einer öffentlichen Weltbundsversammlung, wo die Parlamentarierinnen verschiedener Länder zu Worte kamen. Auch in der Kommission kämpften beide Strömungen gegeneinander, und wenn sich auch bei der Abstimmung eine Mehrheit für gesetzlichen Frauenschutz erklärte, so kam man doch überein, dieser interessanten und umstrittenen Frage der „Open Door" in den nächsten Jahren ganz besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und sie von sachverständigen Frauen und Männern verschiedener Staaten bearbeiten zu lassen.

Unter den Delegierten fielen außer den asiatischen, afrikanischen und australischen Frauen, deren schöne Gewänder überall Bewunderung erregten, die Vertreterinnen der englischen Polizei in ihrer kleidsamen Uniform auf. Die Frage der weiblichen Polizei stand mit im Vordergrund des Interesses. Das bewies die Überfülle der ihr gewidmeten öffentlichen Abendversammlung und der Parallelveranstaltungen, wo besonders Staatssekretär Dr. Abegg mit seiner verständnisvollen Würdigung der Frauenarbeit auf diesem Gebiet und Kommandant Mary S. Allan, die erste englische Polizistin, begeisterte Zuhörer fanden. Ein neues Arbeitsfeld, das nur erst in einigen Ländern den Frauen offen steht, und wo tüchtige Pionierarbeit viel Gutes leisten kann. Ein besonderer Ausschuß des Weltbundes bearbeitet ihre weitere Ausgestaltung.

Man kann nicht von diesem Kongreß sprechen, ohne ihn ganz besonders zu beglückwünschen, daß er in Mrs. Corbett Ashby eine Vorsitzende gewonnen hat, deren Anmut und reiches Menschentum alle Herzen eroberte, und die auch von der Jugend, die, so oft sie sich selbst betätigte, eine gewisse Abwehrstellung dem Kongreß gegenüber zur Schau trug, jubelnd begrüßt wurde. Ungefähr 1500 Jugendliche haben an einzelnen Konoreßveranstaltungen teilgenommen. Manche haben sicher starke Eindrücke fürs Leben mit fortgenommen, aber sie brauchten Zeit, um den Übergang in diese ganz andere Frauenwelt zu finden, zu deren Aufgabenkreis ihre Jugendprobleme und Sorgen nicht gehören.

Und Naidu, die indische Dichterin? Niemand, der ihre leidenschaftlichen Worte hat durch den Saal klingen hören, wie sie Gerechtigkeit forderte für die unterdrückten Frauen Indiens, wird diese Sprache des Herzens jemals vergessen.

Es ist schwer zu sagen, wie weit die Wirkung des Kongresses reichte. Tausende sind in Bewegung gesetzt worden, Einigen davon haben sie tiefergehende Erlebnisse und Erkenntnisse gebracht. Andere Tausende von Frauen sind vollständig unberührt geblieben oder haben sich ablehnend zur Seite gestellt. Aber hinwegzudrücken ist diese Macht des internationalen Zusammengehens der Frauen nicht mehr. Sie haben „den frischen Luftzug" gebracht, der aus Severings Rede so oft zitiert wurde, und jeder Freund der Beweaung wird den Worten des Oberbürgermeisters Böß beistimmen: „Möge das große Werk zu einem glücklichen Ende geführt werden. Dazu ist erforderlich, daß jede Frau ihre Pflicht erkennt, an dem Geschick ihres Volkes und der Menschheit mitzuarbeiten."

Berlin Margarete Naumann

Praktische Jugendarbeit

Wer heute in der Jugendarbeit Erfolg sehen will, der kommt zuletzt zu der Einsicht, daß nur im Rahmen der „Jugendbewegung" etwas Positives zu erreichen ist. Immer deutlicher zeigt sich diese Linie, besonders dort, wo neben der „Jugendbewegung noch die alte Art der „Jugendpflege' im Gange ist." „Jugend von heute" will sich selbst entfalten können, will hindurchdringen zur Lösung aller Probleme, wenn irgend möglich. „Jugend von heute" will nicht eher Halt machen, bis sie das Gebiet der Problematik, gerade im Kämpfen und Ringen der Jugend um sich selbst, erreicht hat. Da zeigt sich dann der wirkliche Ernst tiefeindringender, wurzelechter Arbeit an sich selbst und an Anderen. Beide Gruppen Jugendarbeit nebeneinander, die der „Jugendpflege" und die der „Jugendbewegung", werden stets Hemmungen ausgesetzt sein, die manchmal kaum zu überbrücken sein werden. Aus praktischer Jugendarbeit, im Blick auf „Jugendbewegung" sollen nachstehende Zeilen neue Anregungen bieten.

Der Boden solcher Arbeit und Beobachtungen ist die Jugendbewegungsarbeit im Industriegebiet. Bunt zusammengewürfelt sieht diese Jugend aus. Viel Jugend aus den unteren Schichten, weniger vorhanden der Typus höherer Schüler und Schülerinnen. Was sucht diese Jugend? Wo liegt ihr stärkstes Interesse? Es gibt kaum ein Gebiet, an dem sie nicht interessiert wäre. Aber ein Charakteristikum hat sie zweifellos: die Bewegung in der Natur, das Leben mit der Natur, im Unterton das Ziel: „Näher, mein Gott zu Dir." So wandert sie in Gottes Natur hinaus. So erlebt sie die Natur. Da weitet sich ihr Blick, da schlägt ihr das Herz höher und da sammelt sie für den grauen Alltag. Was sie mitbringt in die Niederungen des Lebens, in das Jammertal „Erde", das ist Freude.

Aber von dieser Freude will sie mitteilen. Darum singt diese Jugend. Was sind das für Stunden, wenn Jugend beieinander sitzt, Mädels und Buben, und halten ihr Singabende! Da muß man mitgelauscht haben! Aus dem Liede aber kristallisieren sich die Gedanken um die Fragen nach dem „Sinn des Lebens". Ein Weiteres ist dann das Laienspiel. Wir sollten es mehr fördern in unseren Jugendvereinen.

Aber dann kommen andere Fragen, für die sie brennendes Interesse zeigen. Das sind soziale Fragen. Jugendbewegte Menschen fragen nach dem Nächsten! Sie helfen, wo sie können. In kalten Wintertagen dachten sie derer, die kein warmes Heim haben und beschafften aus ihren Mitteln Brennstoff. Für die Unbemittelten, die krank darniederlagen, brachten sie ihre Barmittel für Arzeneien auf. Die Mädels fertigten aus alten Stoffresten Kleider und Mäntel für frierende Kinder an. Im Sommer zogen sie hinaus, um Anderen Freude zu bringen. An einem der letzten Sonntage besuchten sie ein Landeserziehungsheim, um dort jungen Menschenkindern einen „Sonnentag" in einigen frohen Stunden zu bereiten mit Singen, Volkstanz und Spiel.

Aber Jugendbewegung kennt noch tiefere Fragen. Sie ist auf den Spuren des Meisters! Nicht in leeren Phrasen und Redensarten ergeht sie sich — das ist ihr abhold — wohl aber lauscht sie ihren Führern ab, was diese ihr künden: „Erleben" und das Wichtigste dann „die Tat".

Auch Missionsaufgaben kennt diese Jugend. Da wird ein Aufruf für die Arbeit der ringenden Chinamission an sie herangebracht. Man schlägt eine Gabe von 5 Mark vor, und die Jugend? Sie sagt: „Wenn wir etwas tun wollen, dann geben wir 10 Mark!

Jugendbewegung hat zuletzt auch Interesse für Literatur, für Dichter und Denker, sogar für die Philosophie. Sie kennt sich in der „Modernen" aus und sie verlangt, daß man auch dort mit ihr arbeitet.

Was aber das Wertvollste in dieser Jugendarbeit zu sein scheint, das ist ihre lautere Charakterbildung und das Verstehen des Anderen und das Erkennen von „Bruder und Schwester". Dieser Arbeit zu dienen, ist Lebensaufgabe. Mit dieser Jugend zu verwachsen, ist ein Geschenk Gottes. Das ist ein Stück sozialer Arbeit, die jedem Menschenkinde auf der Erde widerfahren müßte. So einen sie sich Alle, die bewußt Jugendbewegung sein wollen, ob Christliche Pfadfinder oder Bund deutscher Jugendvereine, ob Sozialistische Arbeiterjugend oder Christdeutsche. Warum? Um dem Einen zu dienen, der sie in das Leben rief.

Ich glaube doch, daß diese Jugend dem einen Christus zusteuert, bewußt oder unbewußt. Hier gilt es, Bruderdienste tun, und dann klingt es aus, was wir so oft in wahrer Gemeinschaft singen, alle die angeführten Jugendvereinigungen:

Kein schöner Land in dieser Zeit,
als hier das unsre weit und breit,
wo wir uns finden,
wohl untern Linden
zur Abendzeit.

Jugendpflege und Jugendbewegung. Man hörte heute oft die Worte: „Es gibt keine Jugendbewegung mehr." Gewiß, im Sinne der einstigen Jugendbewegung, die der Wandervogel darstellte; diese ist überholt. Aber die „Jugendbewegung", die in vorstehenden Zielen berührt wurde, die wirkt sich immer mehr aus. In der „Jugendpflege" werden die Jugendlichen geführt und sind bestimmten Forderungen und Satzungen unterworfen, in der Jugendbewegung erzieht sich die Jugend untereinander; selbstverständlich kennt auch sie Führer und erkennt sie an. Wenn diese Jugend z. B. zum größten Teile Rauschgifte meidet — das geht von ihr aus — dann ist das ganz gewiß ein Stück „Selbsterziehung". „Jugendbewegung" läßt sich auch nicht oktroyieren; sie denkt vielmehr „Prüfet Alles und das Beste behaltet." „Jugendbewegung" ist nie fertig, sondern strebt immer vorwärts. Ganz kurz ausgesprochen ist der tiefe Unterschied zwischen „Jugendpflege" und „Jugendbewegung" doch der: „Jugendpflege" ist die Art der Betreuung, die gleichsam am Gängelbande führen will, während „Jugendbewegung" selbst reift, allmählich emporstrebt und das Eine weiß: „Es irrt der Mensch, solange er strebt!"

Frankfurt-Höchst a. M. Gerhard Kurras

Zum Gedanken der Verständigung unter der akademischen Jugend Frankreichs und Deutschlands

Zum Verständnis für die Bemühungen der französischen und unserer akademischen Jugend um die Verständigung der Völker sei im Folgenden die Übersetzung eines Schreibens wiedergegeben, das die Gesamtheit der Studenten der **Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris** als offenen Brief an einen Tübinger Studenten auf dessen Artikel „Das Christentum und der Weltfrieden" in den „Mitteilungen" (1. Juni 1929) richtete:

Paris, den 24. Juni 1929

Lieber Freund H.

Wir haben in der „Mitteilung" Ihren Artikel „Das Christentum und der Weltfrieden" gelesen. Da er einen tiefen Eindruck auf uns gemacht hat, fühlen wir uns bewogen, Ihnen unsererseits das Gefühl unserer Verbundenheit auszusprechen.

Wir ergreifen die Gelegenheit, die Sie uns geben, sowohl Ihnen als auch allen unseren Brüdern in Deutschland zu sagen, daß wir uns mit Ihnen als Glieder einer Familie fühlen, deren Vater Gott ist. Wir wissen, daß das Bewußtsein dieser Bande uns verpflichtet. Könnten wir also vergessen, daß wir auf beiden Seiten ja vor allem für Christus wirken?

Eins im Geiste Christi wollen wir uns mühen, allen Geist des Hasses zu bekämpfen, dem wir in unserer Umgebung begegnen könnten, und besonders den, der unser Volk dazu führen könnte, nach einem anderen zu trachten.

Wir würden gern in diesem Geiste mit Ihnen und anderen deutschen Studenten immer häufigere Beziehungen unterhalten (durch Briefwechsel oder gegenseitige Besuche), um uns besser verstehen und lieben zu lernen.

Schon jetzt aber finden wir es sehr nützlich, daß wir einander näher kommen und gemeinsam unsere gegenseitige Sympathie bekennen in demselben Glauben, durch den wir uns so ganz nahe fühlen.

Wir möchten Ihnen unsere Freude darüber ausdrücken, daß wir den Frieden klarer sehen und näher glauben dürfen, den Jesus Christus auf Erden brachte zu allen Menschen, die guten Willens sind. Von ganzem Herzen wünschen wir, solche zu sein, und loben Gott, daß wir Sie darin eins mit uns sehen. —

Wollte dieses Schreiben nur eine bloße Kundgebung im gemeinen Sinn des Wortes sein, dann hätten wir ein Recht an seinem Wert zu zweifeln; deren gibt es schon zu viele. Es will indessen mehr und Wesentlicheres sein und darf es auch. Es will ein Bekenntnis sein dazu, daß alles Wirken zum Frieden unter den Menschen dann sinnvoll ist, wenn es geschieht in dem Willen, in dem Andern vor allem den Menschen zu finden, ihn lieben und sich ihm vertrauen zu lernen.

Paris Stud. Gottfried Zimmermann

Vom Weltprotestantismus der Gegenwart

Die Vereinigte Kirche in Canada

Die internationalen Einigungsbewegungen der Gegenwart haben eine starke Parallele in den kirchlichen Bewegungen der einzelnen Länder. Hier scheint die Form des freien Bundes naheliegend. Aber neben der föderativen Einigung hat auch die organische Einigung, also der völlige Zusammenschluß der Kirchen zu einer einzigen, große Fortschritte gemacht. Vor ganz kurzer Zeit haben die schottischen Kirchen eine solche Einigung gefunden. Vor vier Jahren schlossen sich drei kanadische Kirchen zu einer einzigen zusammen. Ähnliche Bestrebungen sind in Südindien im Gange. Presbyterianische, reformierte Kirchen in Amerika erwägen gleichfalls, ob völlige Einigung nicht einem bloßen Bunde vorzuziehen sei.

Das bedeutsamste Experiment einer solchen Einigung verschiedenartiger Kirchen hat bisher Kanada gemacht. Diese geeinigte Kirche kann heute bereits auf eine vierjährige Erfahrung zurückschauen. Kanada ist ein Siedlungsgebiet ungeheuern Ausmaßes, das sich dünn bevölkert von Ozean zu Ozean spannt. Riesige Flächen fruchtbaren Bodens und dunkler Wälder harren der Siedler und Pioniere. Sie strömen aus der halben Welt herbei, neuerdings mehr aus Süd- und Osteuropa als aus dem höher kultivierten Nordwesten. Eine Sprachen- und Völkergemeinschaft entsteht, die auch für die Kirche zu einer unübersehbaren Aufgabe wird. Sprachlich herrscht Englisch vor. Das Französische hat sich nur im Gebiete von Montreal erhalten. Aber man findet in den zentralen und westlichen Provinzen ganze Dörfer russischer, ukrainischer und ungarischer Einwanderer, die wegen ihrer geschlossenen Siedlung dem Assimilierungsprozeß widerstehen. Kanada steht heute mit seiner Siedlungs- und Missionsaufgabe da, wo die Vereinigten Staaten vor 70 Jahren standen.

Die kirchliche Mission, die **Home Mission**, folgt diesen Einwandererwellen, die rastlos nach Westen strömen. Sie baut ihnen Kirchen und sammelt Gemeinden. Studenten-Missionare verbringen gelegentlich ihre Ferien im Westen und tun die Arbeit der früheren **circuit-riders**. Dabei stießen bisher die einzelnen Kirchen in ihrem Wettbewerb um die kirchliche Besiedlung gelegentlich scharf aufeinander. Nicht so, wie im Nachbarland, aber doch empfindlich genug, um dadurch einen Antrieb zu erhalten zu gemeinsamer Lösung dieses Evangelisationsproblems. Kanada hat noch rechtzeitig eingesehen, daß die Einführung eines in sich gegenseitig konkurrierenden Denominationalismus in die Wildnis des Westens unmöglich den wahren Interessen der Kirche zur Förderung gereichen könne. Diese missionarische und evangelisatorische Notwendigkeit war das stärkste Motiv in der Vorbereitung der Union zwischen der presbyterianischen, methodistischen und kongregationalistischen Kirche Kanadas. Dieser interdenominationellen Einigung waren denominationelle Zusammenschlüsse in diesen Kirchen vorausgegangen.

Ein weiterer Antrieb war, wie auch anderswo die interkonfessionelle Arbeit solcher Organisationen wie der Bibelgesellschaften, des Sonntags-Schulwerkes, der Jugendvereine. Das führte zunächst zur Bildung einer Arbeitsgemeinschaft, die in der **„Home Mission"** im Jahre 1890 eine Verständigung über die Besetzung und die Zusammenarbeit auf dem westlichen Missionsgebiete erreichte.

Schon damals kamen sich Presbyterianer, Methodisten und Kongregationalisten besonders nahe. Die Anglikaner hielten sich trotz des Lambeth Appeals von 1920 abseits. Die Baptisten haben überhaupt wenig Sinn für Zusammenarbeit — sind doch die südlichen Baptisten Amerikas auch nicht dem Federal Council beigetreten und die nördlichen hatten soeben einen Ansturm abzuschlagen, der

diese Kirche zum Austritt bewegen wollte. Die englischen Baptisten waren die Einzigen, die an der Lausanner Konferenz nicht vertreten waren.

Die praktische Zusammenarbeit nährte den Wunsch nach kirchlicher Einigung. Sie wurde am 10. Juni 1925 vollzogen und gewann Rechtskraft durch Parlamentbeschluß. Kanada hat damit ein Experiment gemacht, das für die ganze christliche Welt bedeutsam wird und ein wertvoller Beitrag zum geistigen Aufbau, zur Theorie und zur Technik der Einigungsbewegung ist *).

Die Grundlage der Einigung bildet die **Basis of Union**, die ein wichtiges Dokument der Einigungsbewegung bleiben wird.

Die **Basis of Union** sicherte zunächst die Verbindung der neuen geeinigten Kirche nach rückwärts, also die historischen Zusammenhänge, so daß keine der drei Kirchen ihr Erbe zu verleugnen brauchte. Sie wurde ausgearbeitet auf dem Boden des Neuen Testaments, der evangelischen Bekenntnisschriften und des trinitarischen Grundgedankens christlicher Verkündigung. Hinsichtlich der Lehre betont sie den Unterschied zwischen dem grundlegenden evangelischen Besitzstand und seiner dogmatischen Bearbeitung. Das christliche dogmatische Erbe, wie es etwa im Symbol von Nicaea ausgeprägt wurde, ist daher in der „Basis" leichter wieder zu finden als die Unterscheidungslehre der Westminster Konfession und der Dortrechter Kanones.

Einer streng konfessionellen Partei der presbyterianischen Kirche genügte allerdings diese Grundbasis nicht. Ihr lag gerade alles an der Unterscheidungslehre. Die **„Basis of Union"** geht ihnen längst nicht weit genug, wenn sie einfach erklärt, daß alle Menschen mit einer sündigen Natur geboren seien. Das läßt Raum für die anticalvinische Ansicht, daß der Mensch selber etwas zu seinem Heil tun kann (**a writ and statement of Claim**). Als ebenso ungenügend findet diese Minorität die Erklärung der „Basis", daß Gott im Evangelium allen Menschen frei seine allgenügsame Gnade anbietet". Hier wird Arminianismus gewittert.

Die presbyterianische Minorität gibt also gerade die charakteristische Unterscheidungslehre nicht preis. Man kann an diesem Beispiel die Auseinandersetzung des konfessionellen mit dem ökumenischen Geiste studieren. Der Gegensatz zwischen der Tendenz zur letzten intellektualistischen Definition und der einfachen Feststellung der Glaubenstatsachen, tritt hier wie anderswo scharf heraus. Nun ist allerdings gerade die Erwählungslehre ein besonderes Schiboleth zwischen den Methodisten und Presbyterianern, insofern die Methodisten gegenüber dem Praedestinationismus den arminianischen Standpunkt vertreten. Aber dieser Gegensatz ist tatsächlich mehr ein theoretisch-theologischer als ein kirchlich-praktischer. Auch in der presbyterianischen Kirche dürfte man heute wenig über die doppelte Prädestination predigen hören.

Das kirchlich praktische Leben, besonders draußen in der Wildnis, führte die Gemeinden trotz dogmatischer Unterschiede zusammen, und die spätern theologischen Definitionen wurden über dem gemeinsamen dogmatischen Grundbesitz einfach vergessen. Der gemeinsame Standpunkt einer ökumenischen Theologie ist hier also weder durch eine Synthese noch durch einen billigen Kompromiß erreicht worden, sondern durch ein Zurückgehen auf einen ursprünglichen Glaubensbesitz, der keine weitergehende theologische Bearbeitung zuließ.

Das konfessionelle theologische Bewußtsein der drei Kirchen war allerdings verschieden stark. Am stärksten ist es bei den Presbyterianern. Am schwächsten bei den Kongregationalisten, die die kirchliche Eigenart mehr in der Verfassung als in der Theologie sehen, während die Methodisten überhaupt mehr als eine Bewegung denn als eine Kirche und Theologie zu beurteilen sind. Daher fiel ihnen auch die Einigung am leichtesten.

Der Beitrag, den jede Kirche zur Einigung leistete, war daher recht verschieden. Kurz gesagt, steuerten die Presbyterianer ihr theologisches Interesse und ihre demokratische Verfassung bei, die Methodisten ihren lebendigen Missionseifer und ihren sozialen Geist, die Kongregationalisten ein Stück evangelischer Gemeindefreiheit, eine wohltätige Gegentendenz gegenüber einer Überbetonung des Kirchlichen, und den Sinn für gute Predigt. Das Zusammenwachsen vollzog sich so rasch in den letzten Jahren, daß man schon heute, nach vier Jahren, kaum mehr sagen kann, woher die verschiedenen Bäche geflossen sind, die nunmehr den mächtigen Strom der geeinigten Kirche ausmachen.

Die Methodisten verloren durch ihre Einigung keine einzige Gemeinde. Die Kongregationalisten nur sechs. Bei den Presbyterianern aber blieben von 4502 Gemeinden 784 der Einigung fern. In diesem presbyterianischen Widerstand eines Sechstels der presbyterianischen Kirche bricht zunächst eine wirkliche Liebe zur alten Kirche durch. Daneben aber sehen wir bei dieser Minorität doch wohl etwas von jener Übertheologisierung des kirchlichen Lebens, die den holländischen Kirchen das Zusammenleben so sauer macht. Der Minorität ist außerdem eine gewisse Bitterkeit zugute zu halten, wie man sie kürzlich aus dem Referat des Minoritätsvertreters an der Einigungssynode der schottischen Kirchen bemerken konnte. In solcher Stellungnahme wird wohl immer schwer auseinander zu halten sein, was ehrenwerte Überzeugung, Liebe zum Alten, charaktervoller Wille zur Eigenart ist, und was anderseits nur als Starrsinn, als Widerstandslust und persönliche Verbissenheit zu beurteilen ist.

Das Parlament schützte die Minorität nach Kräften, und zwar mit dem Willen der Majorität. Wie sehr diese der Minorität entgegenkam, zeigt sich an der Vermögensverteilung. Obschon die presbyterianischen Separatisten nur etwa einen Sechstel der Kirchenmitglieder ausmachen, erhielten sie einen Anteil von 22,04 % des Pensionsfonds der bisherigen Kirche, zwei Colleges, darunter das prächtige neue Knox College in Toronto — wobei es den Freunden des verehrten Prinzipals Gandier immer noch leid tut, ihn nicht mehr an dieser Stätte schöner theologischer Wirksamkeit zu wissen. Die zwei Colleges, die die Minorität erhielt, bedeuten aber ungefähr 50 % des Wertes der Bildungsanstalten. Die Minorität erhielt außerdem 23,3 % des Eigentums der Inneren Mission und 25 % desjenigen der Äußeren Mission. Im Ganzen erhielt sie von einem Kirchenvermögen von 10 ½ Millionen Dollar etwa 3 ¼ Millionen.

Trotzdem ist das Zusammenwachsen dieser Kirchen nicht aufzuhalten und schreitet sichtbar fort. Die Minorität wird daher ganz von selber in eine extrem theologische Stellung gedrängt und öffnet sich nun dem Fundamentalismus der amerikanischen Presbyterianer, dem doch in jüngster Zeit der Wind aus den Segeln genommen worden ist, wie die letzte presbyterianische Synode in Chicago zeigt.

Wie stark die Einigung im kirchlichen Leben fortschreitet, zeigt sich z. B. daran, daß in den vier Jahren an etwa 800 Orten Missions- und Predigtstationen gegründet worden sind, vor allem nahm seit der Ausschaltung der Konkurrenz die **Home Mission** einen gewaltigen Aufschwung. Über 4000 Gemeinden werden von ihr versorgt. 130 neue Kirchen wurden in einem Jahre gebaut. Ein großer Teil der bisherigen Stationen ist zusammengelegt worden. Die Versorgung der starken Einwanderung hat große Fortschritte gemacht. Mehr und mehr wachsen neben den anglo-sächsischen Gemeinden die **All Nations Churches**, eine Art Übergangsgemeinden für Einwanderer in diesem riesigen kirchlichen Siedlungsgebiet, in dem in 25 Sprachen gepredigt wird. Zwar können nach einem selbstbewußten angelsächsischen Urteil nicht „alle diese Einwanderer zu Anglosachsen gemacht werden, aber doch zu guten Kanadiern."

Wie rasch ein neues kirchliches Bewußtsein sich bildet, sieht man auch daran, daß ein reger Austausch der Pfarrer eingesetzt hat. Kongregationalistische Pfarrer werden an methodistische Gemeinden berufen, methodistische an presbyterianische. Den größten Gewinn bei dieser Verschmelzung scheint der Methodismus mit seinem Genie des Experiments und der Anpassung zu haben: eine parallele Erscheinung zur Methodisierung Amerikas überhaupt.

Die gemeinsame theologische Ausbildung findet statt in acht Colleges mit etwa 400 Studenten. Auch die religiöse Presse ist zusammengewachsen. Das bisherige Gemeindeeigentum bleibt Eigentum der Gemeinde.

Ob sich noch andere Kirchen diesem Einigungswerke anschließen werden, ist fraglich, soweit es die Anglikaner betrifft. Hier wird sehr viel von der Stellung der nächsten Lambeth Konferenz abhängen, die überhaupt für die gesamte Einigungsbewegung von höchster Bedeutung ist.

Eine solche kirchliche Einigung ist natürlich ein Ärgernis für jeden rechten Konfessionalisten. Aber hier darf man wirklich die Frage aufwerfen: Ist dem Reich Gottes in der kanadischen Wildnis besser gedient durch eine Versteifung auf die theologischen Unterscheidungslehren, als durch gemeinsame Arbeit auf einer wirklich evangelischen Grundlage?

Genf Adolf Keller

*) **W. T. Gunn, Uniting three Churches. Toronto 1923 — R. J. Wilson, Church Union in Canada, after three years. Toronto 1929.**

Wöchentliche Chronik

Der **Deutsche Evangelische Kirchenausschuß** hat den obersten Kirchenbehörden unter Hinweis auf die Vaterländische Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Königsberg 1927 empfohlen, in kirchlichen Feiern des **10jährigen Bestehens der Reichsverfassung** zu gedenken; dieser Tag gibt (wie unlängst der Gedächtnistag des Versailler Friedensschlusses) „Anlaß, in den Gemeindegottesdiensten die Stellung des evangelischen Christen zum Vaterland und zu der im Staat verfaßten Volksgemeinschaft in das Licht des Wortes Gottes zu rücken."

Der **preußische Evangelische Oberkirchenrat** hat aus Anlaß der **Konkordatsentscheidung** im preußischen Landtage eine feierliche Kundgebung an die Gemeinden erlassen, worin „die Verletzung der Parität und die darin liegende Gefährdung des konfessionellen Friedens" festgestellt, dann der Befürchtung Ausdruck gegeben wird, daß „eine wirkliche Sicherheit für Fortgang und Ergebnis der — bereits eröffneten— Verhandlungen mit der evangelischen Kirche nicht geschaffen ist"; weiter wird ausgesprochen, daß jene Parteien, „die sich mit dem Beschluß des Landtags und der Erklärung der Staatsregierung glaubten begnügen zu sollen . . . ein besonderes Maß von Verantwortung für die weitere Entwicklung der Dinge auf sich genommen haben", endlich sollen die evangelischen Gemeinden und ihre Führer" aufgefordert werden, „ohne sich in wohl begreifliche Erbitterung zu verlieren, in Einmütigkeit und Entschlossenheit den verantwortlichen kirchlichen Stellen zur Seite zu treten."

Der Evangelische Bund schreibt in seiner Kundgebung zur Konkordatsannahme: „Die der evangelischen Kirche durch die Nichterfüllung ihrer von ihrer Gesamtvertretung einhellig geäußerten bescheidenen Wünsche und durch die Versagung der Gleichzeitigkeit eines Vertrages angetane Zurücksetzung weckt tiefste Empörung und ernste Sorge. Die unparitätische Mißachtung ihrer gerechten Ansprüche ist geeignet, den konfessionellen Frieden aufs schwerste zu gefährden. ... Bei der nunmehr gefallenen Entscheidung hat sich leider gezeigt, daß die kein partei- und koalitionspolitischen Interessen ausschlaggebend wirkten, und daß ihnen gegenüber der evangelische Oeffentlichkeitswille noch zu schwach war, als daß er sich in dem gegenwärtigen preußischen Landtag siegreich durchzusetzen vermocht hatte."

Der Deutsche Protestantenverein spricht sein Bedauern über die Annahme des preußischen Konkordats aus, fordert, daß „bei dem nunmehr notwendigen Abschluß eines Staatsvertrages mit der evangelischen Kirche das römische Vorbild nicht Wesen und Eigenart des deutschen Protestantismus gefährdet" und ruft alle evangelischen Glaubensgenossen auf, angesichts der drohenden Gefahr, daß „das deutsche Geistesleben romanisiert und die evangelische Kirche klerikalisiert werde".

Innerhalb der sächsischen Landeskirche ist eine neue Arbeitsgemeinschaft „Freunde der evangelischen Volkskirchlichen Vereinigung" als Rückhalt für die gleichnamige synodale Gruppe gebildet worden. Anmeldungen an Oberkirchenrat Superintendent Müller-Zwickau oder Pfarrer Langner-Knobelsdorf (Post Waldheim).

Der neue Entwurf der Konfirmationsordnung in Nassau läßt nebeneinander drei verschiedene Formen der Konfirmationsfragen zu.

In dem Prozeß der Stadt Berlin gegen den Propst und die Kirchengemeinden Nikolai und Marien ist entschieden, daß die Stadt kein unbeschränktes Eigentumsrecht an dem Propsteigebäude hat und darum eine Beflaggung des Gebäudes nicht vorschreiben kann.

Ein Professor der Medizin, Dr. Franz Hübotter in Berlin, geht als Missionsarzt der Orientmission nach China.

Dekan Lehr in Gladenbach, Nassau, wurde auf Grund von § 7 des Republikschutzgesetzes in zweiter Instanz zu drei Monaten Gefängnis, bezw. 500 Mark verurteilt, weil er im „Kasseler Sonntagsblatt" vom 19. 2. 28 Rathenau in roher und verletzender Weise beschimpft hat.

Der Führer der national-ukrainischen Bewegung innerhalb der Orthodoxen Kirche Polens Dr. Riczynski, der mit seinen Gesinnungsgenossen für Einführung der ukrainischen Sprache im Gottesdienst und für Demokratisierung der Kirche eintritt, ist aus der Kirche ausgeschlossen und mit dem Banne belegt worden.

Die Leitsätze der römisch-katholischen Bischöfe zu den englischen Parlamentswahlen über die Schulfrage stellten an die Spitze den Leitsatz: „Der Unterricht gehört nicht zu den normalen Aufgaben des Staates."

Die französischen Protestanten Nordamerikas haben der Pariser Fakultät eine Stiftung zur Verfügung gestellt, um eine Professur für Religionsgeschichte einzurichten.

Von Personen. Ernannt: Direktor der pädagogischen Akademie Erfurt D. Bruhn zum Honorarprofessor in Kiel; Pfarrer Raoul-Patry zum Professor für alte Kirchengeschichte in Paris an Stelle des † Eugene de Faye; Pfarrer Privatdozent Otto Erich Straßer in Bern erhielt einen Lehrauftrag für Kirchengeschichte in Neuchatel. Berufen: Professor D. Karl Ludwig Schmidt (Jena) für Neues Testament nach Bonn; Professor S. de Zwaan (Groningen) nach Leyden für H. Windisch (Neues Testament). Albert Schweitzer wurde Ehrenmitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Gestorben: Landeskirchenpräsident Dekan D. Richard Schmidt in Höchst a. M.; Professor der Kirchengeschichte Pfarrer D. Paul Böhringer in Basel. E St

Die Meldung von Kohlmeyers Berufung nach Halle als Fickers Nachfolger (CW 13) beruhte auf einem Irrtum.

Verschiedenes

Hans Delbrück

Kein Nekrolog. Die CW hat kaum das Recht dazu. Aber einige Erinnerungen.

Oberstdorf Herbst 1916. Delbrück hatte ein Sanatorium aufsuchen müssen. Ich besuchte ihn zwei- oder dreimal, auch mit meiner Frau. Er war krank vom Kriege. Der drohende U-Bootskrieg mit seinem sicheren Mißerfolg stand ihm vor der Seele. Er rechnete uns vor, wie viel Boote wir haben müßten, wenn ein Erfolg möglich sein sollte, und sagte uns, wie wenige wir hatten. So ging er mit Kaiser Wilhelm und Bethmann Hollweg gegen Tirpitz. Aber vergeblich. Und nun die Kriegserklärung Rumäniens. Ich weiß nicht mehr, weshalb er gerade die so besonders schwer nahm. Aber ergreifend immer die heiße Vaterlandsliebe in dem scheinbar so nüchternen und kühlen Mann.

Wir kannten uns vom Evangelisch-Sozialen Kongreß her. Er war vom Anfang an (1890) dabei. Ob zunächst mehr seinem Schwager Harnack oder seinem Parteifreunde Nobbe zu Liebe? Ueber uns Theologen hat er gewiß manchmal gelächelt. Stoecker mochte ihn nicht. Und das beruhte auf Gegenseitigkeit. Aber Naumann und er wußten sich zu schätzen. Und treu zur Sache hielt er. 1896 sprach er zu uns in Stuttgart über — Arbeitslosenversicherung. Der Historiker war vielseitig.

Ich verdanke Niemandem so wie ihm mein wachsendes politisches Interesse. Seit ich Pfarrer war, hielt ich seine „Preußischen Jahrbücher". Vornehmlich um der Gegenwartsbetrachtungen willen, mit denen er jedes Heft schloß. Er hatte immer seine eigne lehrreiche Meinung. Als ich mich dann um die Grenz- und Minderheitenpolitik zu kümmern Anlaß hatte, waren wir eine Weile Kampfgenossen. Ich erlebte dann mit Staunen, wie ein so treu preußisch- und deutschpatriotischer Mann von gewissen Leuten der guten Gesellschaft als vaterlandsloser Geselle behandelt werden konnte. Er kam ins Sprechzimmer der Berliner Universität und Niemand sah ihn an. Später hat derselbe auf seine stolze zähe Weise den Kampf um die Kriegsschuld geführt. Er war ein dazu Berufener. R

Zum Youngplan

Zum Youngplan hat der hannoversche Studententag eine blutige Resolution gefaßt. Unsereiner studiert mit heißem Bemühen das Werk der Sachverständigen. Diese jungen Leute, 19—22 Jahre alt, wagen die kühnsten Urteile. Sie hätten sich vorher von ihrem Nationalökonomen einer speziellen Prüfung sollen unterziehen. Hier kann man nur hoffen: Hochmut kommt vor dem Fall. R

„Kriegserprobter Führer" und Landeskirche

Eine Zuschrift jüngerer Pfarrer an den Schwäbischen Merkur empfahl anläßlich der Wahl des württembergischen Kirchenpräsidenten einen Oberkirchenrat, wobei Folgendes gesagt wird: „Seine Frömmigkeit ist kriegs- und sturmerprobt. Vor der Front hat er sich bewährt als ein Mann der Tat und als ein Führer mit einem warmen Herzen für den einfachen Mann. Der Krieg mit seinen stets neuen Situationen hat ihn besonders reif und stählern gemacht. Unsere Landeskirche, die im Blick auf die Zukunft vor schweren Entscheidungen und Situationen steht, braucht einen kriegserprobten Führer, der von dem Boden einer prachtvollen biblischen Frömmigkeit aus unsere Landeskirche zielsicher steuert." (Volksblatt für Anhalt 266.) H Sch

Zum Aufsatz „Religion und Recht in der Kirche"

Im Zusammenhang mit dem wieder aufgelebten Streit um die Geltung des Apostolikums sei auf Karl Thiemes 1914 erschienene wertvolle Schrift hingewiesen: „Das Apostolische Glaubensbekenntnis" (Sammlung Wissenschaft und Bildung 129). In vier Teilen behandelt hier Thieme Geschichte und Geltung des Bekenntnisses: die Aneignung des Apostolikums im Altprotestantismus, seine Kritik im Neuprotestantismus, das Recht des neuprotestantischen Umdeutens, das Für und Wider in der gegenwärtigen kirchlichen Lage. H Sch

Versammlungskalender

7.—12. August Leyden International Bureau Habertshof
8.—21. August Weltkonferenz für Erneuerung der Erziehung Helsingör
13.—23. August Sozialer Lehrgang für Pastoren Johannesstift Spandau
19.—21. August Weltkongreß der religiösen Kräfte für den Frieden Ausführungsausschuß Frankfurt a. M.
23.—25. August Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen Kassel
27.—29. August Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte Lund
2.— 9. September Fortsetzungsausschuß Stockholm Eisenach
9.—12. September Deutscher Pfarrertag Bonn
12.—14. September Marburger Religionsgespräch Marburg
12.—17. September Evangelisch-kirchliche Einheit (Rambaud) Bergerac
15.—20. September Gustav Adolf-Verein Breslau
18.—23. September Deutscher Evangelischer Frauenbund Marburg
25.—28. September Deutsche Philologen und Schulmänner Salzburg
1.— 3. Oktober Bund für Gegenwartschristentum Eisenach
4.— 6. Oktober Evangelischer Bund Koblenz

Verantwortlich: Pfarrer Dr. Schimmelpfeng, Marburg a. L.

Unser jüngster Bruder ist ein Sonntagskind und heißt

Martin Ulrich.

Gretel, Liesel, Heinerle, Helene, Jan und Aleida Hermelink.

Marburg, Durham (Nord-Carolina),
21. Juli 1929.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland vierteljährlich fünf Mark, im Auslande fünf Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 90 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 17. August